Come la Chiesa cattolica ha costruito la civiltà occidentale

Thomas E. Woods, Jr.

Prefazione di Lucetta Scaraffia

Radici

Prima ristampa
della prima edizione
Dicembre 2007

Traduzione di: Laura Orsi

Grafica di copertina: Alessandro Bellucci

Redazione: Sandra Fanciulli

Titolo originale dell'opera: *How the catholic Church built western civilization*

Regnery Publishing, Inc.
One Massachusetts Avenue, NW
Washington, DC 2001

Siena, Marzo 2007

Stampato da Edizioni Cantagalli
nel Dicembre 2007

Pubblicato in collaborazione con la
Fondazione Sublacense Vita e Famiglia

THOMAS E. WOODS, JR.

COME LA CHIESA CATTOLICA HA COSTRUITO LA CIVILTÀ OCCIDENTALE

✠

Alle nostre figlie, Regina e Veronica

Questo libro è dedicato alla memoria di
PAPA GIOVANNI PAOLO II,
per la sua eroica attività contro il nazismo e il comunismo
per il bene della pace e degli innocenti.

INVITO ALLA LETTURA

di
LUCETTA SCARAFFIA

Il libro di Thomas E. Woods costituisce un'anomalia nel panorama editoriale italiano per due motivi: perché è una sintesi storica divulgativa – e gli storici italiani, si sa, non praticano molto la divulgazione – e perché si tratta di un testo dal chiaro intento apologetico. Non solo nel senso che l'autore intende mettere in luce i numerosi contributi positivi che la Chiesa Cattolica ha dato alla costruzione della cultura occidentale, ma anche perché si fonda su una bibliografia (tutta americana) di parte – apertamente favorevole al Cattolicesimo – e che ignora polemiche e studi avversi. Questa caratteristica non costituirebbe certo un pregio, se non ci muovessimo in un ambito in cui la vulgata storica prevalente è fortemente anticristiana, e tende per questo a ignorare programmaticamente la documentazione favorevole al Cristianesimo a cui attinge invece senza remore il libro di Woods. A questi limiti bisogna aggiungere il fatto che l'autore si è fermato al Settecento, e ha quindi escluso tutto il dibattito sull'evoluzionismo, che è invece fondamentale per capire i rapporti tra fede e scienza oggi, e per affrontare una questione che sta al centro della filosofia contemporanea, cioè il rapporto fra Cristianesimo e modernità.

Storici del pensiero e filosofi – a partire da Max Weber per arrivare ai contemporanei Marcel Gauchet, René Girard e Gianni Vattimo – hanno addirittura sostenuto che proprio la modernità, considerata la più grande nemica della Chiesa, è sostanzialmente, così come è stata costruita ed è intesa dall'Occidente europeo, un'invenzione del Cristianesimo. Si tratta di una realtà difficile da accettare in

un contesto culturale come il nostro, in cui abbiamo sempre immaginato che ci fossero un'antitesi e un'opposizione tra l'essere cristiani e l'essere moderni, e di una realtà che questo libro ci aiuta a capire partendo da lontano, cioè dai primi secoli dell'era cristiana. Proprio per questo, nonostante i limiti di cui si è detto, è utile averlo pubblicato ed è utile leggerlo: per ricordare notizie che dovrebbero essere ovvie per un europeo, ma che invece non lo sono più da tempo.

La tesi che lo storico americano intende dimostrare è infatti una realtà evidente ma occultata: «la civiltà occidentale deve alla Chiesa Cattolica molto più di quanto la maggior parte delle persone – cattolici inclusi – spesso percepiscano: la Chiesa, si può dire, ha edificato la civiltà occidentale», scrive Woods nel primo capitolo, per poi approfondire i vari ambiti culturali in cui la Chiesa ha svolto un ruolo fondamentale, sia come organizzatrice culturale e pedagogica, sia grazie all'opera di singoli scienziati cattolici o addirittura ecclesiastici. Fondatrice del sistema universitario occidentale, la Chiesa Cattolica ha sostenuto e fatto progredire il pensiero scientifico, l'arte, il diritto internazionale e l'economia, oltre a essere intervenuta nell'assistenza sociale e ad avere costituito le basi del sistema morale. E questo processo è ricostruito da Woods con uno stile scorrevole e appassionato, che rende la lettura del libro facile anche per chi non conosce bene la storia.

In questo momento storico, in cui nel preambolo alla costituzione europea ci si rifiuta di fare menzione delle radici cristiane, e in cui in ogni disciplina i cultori cercano di far dimenticare i legami con la tradizione cristiana – anche l'arte sacra viene sottoposta ad analisi storico-estetiche che in genere ignorano completamente le finalità religiose delle opere e quale reazione spirituale esse suscitassero negli spettatori – questo libro svolge una funzione preziosa, soprattutto per i non specialisti.

Non dobbiamo infatti sottovalutare la gravità del processo di violenta secolarizzazione in corso, che tende a cancellare la memoria delle radici cristiane anche per quanto riguarda valori basilari delle società occidentali, come la dignità di ogni essere umano, uguale a tutti gli altri in quanto figlio di Dio e riscattato dal sacrificio di Gesù. Quella dell'uguale dignità di ogni essere umano è infatti una concezione unica, appartenente sin dalle origini al mondo cristiano e che ha segnato la fine ideologica e morale della schiavitù e posto le basi dell'uguaglianza di tutti gli uomini – senza distinzione di sesso, razza, censo e cultura – e dunque dello stesso concetto di democrazia su cui si fondano i sistemi politici occidentali.

E questo occultamento delle basi cristiane della nostra cultura è potuto accadere anche se importanti intellettuali laici hanno ribadito il contrario, come ad esempio Karl Löwith (*Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino 1949): «Il mondo storico in cui si è potuto formare il "pregiudizio" che chiunque abbia un volto umano possieda come tale la "dignità" e il "destino" di essere uomo, non è originariamente il mondo, oggi in riflusso, della semplice umanità, avente le sue origini nell'"uomo universale" e anche "terribile" del Rinascimento, ma il mondo del Cristianesimo, in cui l'uomo ha ritrovato attraverso l'Uomo-Dio, Cristo, la sua posizione di fronte a sé e al prossimo». E subito dopo Löwith specifica: «L'immagine che sola fa dell'*homo* del mondo europeo un uomo è sostanzialmente determinata dall'idea che il cristiano ha di sé, quale immagine di Dio. L'affermazione che "noi tutti" siamo uomini è determinata quindi dall'umanità prodotta dal Cristianesimo, in unione con lo stoicismo». Anche in tempi più recenti Richard Rorty (*Objectivity, relativism and Truth. Philosophical papers*, Cambridge 1991) – figura chiave del neopragmatismo americano postmoderno – ha scritto che «se si guarda a un bambino come a un essere umano, nonostante la mancanza di elementari relazioni sociali e culturali, questo è dovuto soltanto all'influenza della tradizione ebraico-cristiana e alla sua specifica concezione di persona umana».

Ma tutto questo è stato volutamente dimenticato. Ben venga, allora, a ricordarcelo, l'entusiasmo contagioso di Woods per le radici cristiane della nostra cultura.

CAPITOLO 1

LA CHIESA INDISPENSABILE

Secondo Philip Jenkins, insigne professore di storia e studi religiosi presso la Pennsylvania State University, l'anti-cattolicesimo è l'unico pregiudizio a essere rimasto accettabile in America. È difficile non essere d'accordo con Jenkins: nei nostri media e nella nostra cultura popolare non vi sono molte remore quando si tratta di ridicolizzare o di parodiare la Chiesa. I miei stessi studenti, quand'anche sappiano qualcosa della Chiesa, di solito sono a conoscenza solo della sua "corruzione", della quale i loro insegnanti delle scuole superiori hanno trasmesso loro infiniti racconti di variabile credibilità. Per quanto ne sanno, la storia del Cattolicesimo è fatta di ignoranza, repressione e stagnazione. Quanto debbano alla Chiesa il sistema universitario, le beneficienze, il diritto internazionale, la scienza, importanti principî legali e molto altro ancora, non è stato, per così dire, impresso nelle loro menti con sommo zelo. La civiltà occidentale deve alla Chiesa Cattolica molto più di quanto la maggior parte delle persone – cattolici inclusi – spesso siano consapevoli: la Chiesa, si può dire, ha edificato la civiltà occidentale.

La civiltà occidentale non deriva interamente dal Cattolicesimo, certo: non sarebbe possibile negare l'importanza che l'antica Grecia e l'antica Roma, o le varie tribù germaniche che si succedettero in Occidente dopo la fine dell'Impero Romano, hanno avuto nel plasmare la nostra civiltà. La Chiesa non ha ripudiato alcuna di queste tradizioni: al contrario, ha assorbito e imparato dalle migliori di esse. Colpisce però quanto nella cultura popolare il sostanziale – ed essenziale – contributo della Chiesa sia passato relativamente inosservato.

Nessun cattolico serio sarebbe disposto a sostenere che gli uomini della Chiesa ebbero ragione in ogni decisone che presero: mentre i cattolici credono che la Chiesa conserverà la fede nella sua integrità fino alla fine dei tempi, tale garanzia spirituale non implica in alcun modo che ogni azione dei papi e dell'episcopato sia immune da biasimo. Al contrario, i cattolici distinguono tra la santità della Chiesa come istituzione guidata dallo Spirito Santo e l'inevitabile natura peccaminosa degli uomini, non esclusi gli uomini che servono la Chiesa.

Tuttavia, gli studi recenti hanno definitivamente rivisto a favore della Chiesa alcuni episodi storici tradizionalmente citati come prova della sua malvagità; per esempio, oggi sappiamo che l'Inquisizione non fu affatto così aspra come la si è dipinta in passato, e che il numero di individui portati al suo cospetto fu assai minore di quello, esagerato, un tempo accettato. Non è che io voglia semplicemente tirar l'acqua al mio mulino: questa è la conclusione, chiara e netta, cui sono giunti i migliori e più recenti studi[1].

Il punto è che nel nostro ambiente culturale attuale è facile dimenticare, o non sapere affatto, quanto la nostra civiltà sia debitrice alla Chiesa Cattolica. Certamente la maggior parte delle persone riconosce l'influenza della Chiesa sulla musica, sull'arte e l'architettura. Lo scopo del mio libro è dimostrare che l'influenza della Chiesa sulla civiltà occidentale va ben oltre questi ambiti. Ad eccezione degli studiosi dell'Europa medievale, i più pensano che i mille anni che precedettero il Rinascimento siano stati un'epoca di ignoranza e repressione intellettuale, in cui non ebbero spazio né dibattiti animati né uno scambio intellettuale vivace, e che ad ogni e qualsiasi comunità di studiosi fosse spietatamente imposta una rigida conformità al pensiero vigente. Non si possono certo biasimare i miei studenti perché ci credono: in fondo, è ciò che hanno appreso a scuola e attraverso la cultura popolare americana.

Si trovano anche alcuni scrittori di professione che ancora credono a tale visione del Medioevo. Mentre lavoravo alla mia ricerca,

[1] Si vedano per esempio HENRY KAMEN, *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*, Yale University Press, New Haven 1999; EDWARD M. PETERS, *Inquisition*, University of California Press, Berkeley 1989.

mi è capitato tra le mani un libro del 2001 di Christopher Knight e Robert Lomas, intitolato *Second Messiah* ("Il secondo Messia"). I due autori dipingono un ritratto della Chiesa Cattolica e della sua influenza sulla civiltà occidentale che non potrebbe essere più lontano dal vero, ma riescono a cavarsela grazie al forte pregiudizio tuttora esistente nei confronti del Medioevo, nonché a una diffusa ignoranza riguardo l'epoca in oggetto. Leggiamo per esempio: «L'affermazione dell'era cristiana romanizzata marcò l'inizio dei secoli bui, il periodo della storia occidentale in cui le luci si spensero su tutto il sapere e la superstizione prese il posto della conoscenza, e che durò fino a quando il potere della Chiesa di Roma non fu minato dalla Riforma»[2]. Ancora: «Tutto ciò che era bello e buono fu disprezzato e tutti i rami della conoscenza umana furono ignorati in nome di Gesù Cristo»[3].

Mi rendo conto che questo è precisamente ciò che a molti lettori è stato insegnato a scuola, ma non vi è forse un singolo storico, oggi, che accoglierebbe tali riflessioni se non con divertito disprezzo. Le affermazioni degli autori de *Il secondo Messia* ignorano comodamente un secolo di studi, e Knight e Lomas, che non sono storici qualificati, sembrano beatamente inconsapevoli di ripetere trite fandonie, alle quali non un solo storico di professione crede più. Deve essere frustrante essere uno storico dell'Europa medievale: per quanto si lavori e per quante prove si producano a dimostrazione del contrario, è ancora estremamente diffusa la convinzione che il Medioevo fu un periodo intellettualmente e culturalmente sterile, e che la Chiesa null'altro lasciò in eredità all'Occidente se non la repressione.

Knight e Lomas sorvolano sul fatto che fu proprio nell'Europa dei "secoli bui" che si sviluppò, grazie alla Chiesa Cattolica, il sistema universitario, vero e proprio dono della civiltà occidentale. Gli storici hanno scoperto con meraviglia quanto il dibattito intellettuale in quelle università fosse libero e privo di restrizioni. L'esaltazione della ragione umana e delle sue capacità, l'impegno in un dibattito rigoroso e razionale, una promozione dell'indagine intellettuale e dello scambio

[2] CHRISTOPHER KNIGHT e ROBERT LOMAS, *Second Messiah*, Fair Winds Press, Gloucester (Massachusetts) 2001, p. 70.

[3] *Ibid.*, p. 71.

di idee – tutti elementi promossi dalla Chiesa – fornirono la cornice alla Rivoluzione scientifica, un fenomeno sconosciuto alle altre civiltà.

Negli ultimi cinquant'anni, pressoché tutti gli storici della scienza – tra i quali A.C. Crombie, David Lindberg, Edward Grant, Stanley Jaki, Thomas Goldstein e J.L. Heilbron – sono giunti alla conclusione che la rivoluzione scientifica debba molto alla Chiesa. Il contributo della Chiesa alla scienza andò ben oltre le idee – incluse quelle teologiche – fornendo scienziati di prim'ordine, molti dei quali sacerdoti. Per esempio, padre Niccolò Stenone, un convertito luterano fattosi prete cattolico, viene spesso identificato come il padre della geologia. Il padre dell'egittologia fu padre Athanasius Kircher. Colui che per primo misurò la velocità dell'accelerazione di un corpo in caduta libera fu un altro religioso, padre Giambattista Riccioli. Il padre gesuita Ruggero Boscovich è spesso ricordato come il padre della teoria atomica moderna. I gesuiti, del resto, a tal punto dominarono lo studio dei terremoti che la sismologia fu soprannominata "la scienza dei gesuiti".

E non è tutto: sebbene circa trentacinque crateri lunari prendano il nome da scienziati o matematici gesuiti, i contributi dati dalla Chiesa all'astronomia sono virtualmente sconosciuti all'americano di cultura media. Eppure, come indica J.L. Heilbron dell'Università della California a Berkeley, «la Chiesa Cattolica romana, più di ogni altra istituzione – probabilmente più di tutte le altre insieme – ha protetto e sostenuto economicamente lo studio dell'astronomia per oltre sei secoli, dalla riscoperta dell'antico sapere, nel tardo Medioevo, fino all'Illuminismo»[4]. Malgrado ciò, il vero ruolo della Chiesa nello sviluppo della scienza moderna rimane uno dei segreti meglio serbati della storia moderna.

L'importanza della tradizione monastica è stata ed è riconosciuta, in più o meno ampia misura, nella storia ufficiale dei paesi occidentali: tutti sanno che i monaci preservarono il patrimonio letterario, per non dire la scrittura stessa, nel periodo successivo alla caduta dell'Impero

[4] J.L. HEILBRON, *Il sole nella chiesa: le grandi chiese come osservatori astronomici*, traduz. di G. Bancheri, Editrice Compositori, Bologna 2005, p. 3 (ediz. originale: *The Sun in the Church: Cathedrals as Solar Observatories*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1999).

Romano. In questo libro il lettore scoprirà che il contributo che i monaci diedero alla civiltà occidentale fu in realtà ben maggiore. Non si può trovare forse un solo fatto significativo, nella storia del progresso, nel corso del Medioevo, nel quale i monaci non abbiano svolto un ruolo importante. È stato accertato che i monaci diedero «all'Europa intera una rete di fattorie modello, centri di allevamento, centri di alta cultura accademica, di fervore spirituale, di arte di vivere, di volontà di azione sociale – in una parola, di civiltà ad alto livello, che emerge dai flutti tumultuosi della barbarie circostante. San Benedetto [il più importante architetto del monachesimo occidentale] è senza dubbio alcuno il Padre dell'Europa. I Benedettini, i suoi figli, sono i Padri della civiltà europea»[5].

L'elaborazione del concetto di diritto internazionale, per quanto a tratti associata, tenuemente, agli Stoici, è spesso attribuita ai pensatori e ai teorici del diritto del Seicento e del Settecento. In effetti, troviamo tale concetto nelle università spagnole del Cinquecento, e fu Francisco de Vitoria, sacerdote e professore cattolico, a guadagnarsi il titolo di padre del diritto internazionale. Di fronte alle malvagità perpetrate dagli spagnoli ai danni degli indigeni del Nuovo Mondo, de Vitoria e altri filosofi e teologi cattolici cominciarono a riflettere sui diritti dell'uomo e sulle adeguate relazioni che dovrebbero esistere tra le nazioni. Questi pensatori cattolici produssero il concetto di diritto internazionale quale lo intendiamo oggi.

Lo stesso diritto occidentale è in ampia misura un dono della Chiesa. Il diritto canonico fu il primo sistema legale moderno europeo, a dimostrazione di come fu possibile produrre un corpo di leggi sofisticato e coerente a partire dal guazzabuglio di statuti, tradizioni, usanze locali e simili, spesso contraddittori, con i quali sia la Chiesa sia lo Stato dovettero confrontarsi durante il Medioevo. A detta dello studioso di diritto Harold Berman, «fu la Chiesa che per prima insegnò all'uomo occidentale che usanze, statuti, casi e dottrine

[5] RÉGINALD GRÉGOIRE, LÉO MOULIN e RAYMOND OURSEL, *La civiltà dei monasteri*, traduz. di Giuliana Aldi Pampili, Jaka Book, Milano 1985, p. 274 (ediz. originale: *The Monastic Realm*, Rizzoli, New York 1985).

contrastanti si potevano conciliare per mezzo dell'analisi e della sintesi»[6].

Il concetto di diritti sistematicamente espressi deriva dalla civiltà occidentale; per la precisione, non da John Locke e Thomas Jefferson – come molti potrebbero credere –, ma dal diritto canonico della Chiesa Cattolica. È possibile ricondurre inoltre direttamente all'influenza della Chiesa altri importanti principî legali associati alla civiltà occidentale, una conseguenza del fatto che gli uomini della Chiesa si adoperarono per introdurre procedure processuali razionali e concetti legali sofisticati laddove – è il caso del sistema legale germanico – vigevano processi per ordalia di carattere superstizioso.

Secondo vecchie storie dell'economia, l'economia moderna deriva da Adam Smith e da altri teorici economici del Settecento. Studi più recenti sottolineano invece l'importanza del pensiero economico della tarda Scolastica, particolarmente dei teologi cattolici spagnoli del Quattrocento e del Cinquecento. Alcuni, come il grande economista del Novecento Joseph Schumpeter, non hanno esitato a definire i pensatori cattolici scolastici i fondatori dell'economia scientifica moderna.

La maggior parte di noi è consapevole delle opere di carità compiute dalla Chiesa Cattolica, ma quel che spesso si ignora è quale sia stato l'impegno profuso dalla Chiesa in tale attività. Il mondo antico ci offre alcuni esempi di liberalità verso i poveri, ma è una liberalità che cerca fama e riconoscimento per il donatore, e che tende a essere indiscriminata piuttosto che concentrata specificamente sui bisognosi. I poveri erano sin troppo spesso trattati con disprezzo, nel mondo antico, e l'idea stessa di aiutare i poveri senza volgere il pensiero alla reciprocità o al tornaconto personale era qualcosa di alieno al mondo antico. Perfino W.E.H. Lecky, uno storico dell'Ottocento altamente critico della Chiesa, ammette che l'impegno posto dalla Chiesa nel sostegno dei poveri – spirituale e materiale – costituì qualcosa di nuovo nel mondo occidentale e rappresentò un miglioramento formidabile rispetto agli *standard* dell'antichità classica.

[6] HAROLD J. BERMAN, *The Interaction of Law and Religion*, Abingdon Press, Nashville (Tennessee) 1974, p. 59.

In tutti questi ambiti la Chiesa ha lasciato un segno indelebile nel cuore stesso della civiltà europea e si è rivelata una forza profondamente significativa e duratura. Una recente storia della Chiesa Cattolica in un solo volume si intitola *Triumph* ("Trionfo"), un titolo assolutamente appropriato per la storia di un'istituzione che vanta tanti uomini e donne eroici e tanti risultati storici. Eppure nei testi sulla storia della civiltà occidentale che gli studenti leggono nelle scuole superiori e nei *college* si trovano relativamente poche informazioni in proposito. In larga misura è per questo che ho scritto questo libro. In molti più modi di quanti comunemente si percepiscano, la Chiesa Cattolica ha plasmato la civiltà in cui abitiamo e le persone che siamo. Benché il tipico testo universitario non lo dica, la Chiesa Cattolica è stata il costruttore indispensabile, quello senza il quale la civiltà occidentale non sarebbe stata edificata. Non solo abolì gli aspetti moralmente ripugnanti del mondo antico – come l'infanticidio e i combattimenti gladiatorî – ma, dopo la caduta di Roma, fu la Chiesa che restaurò e fece avanzare la nostra civiltà. A partire dall'istruzione dei "barbari", ai quali adesso passiamo.

CAPITOLO 2

UNA LUCE NEL BUIO

L'espressione "secoli bui" fu un tempo applicata all'intero millennio che separa la tarda antichità dal Rinascimento. Oggi i traguardi raggiunti dal tardo Medioevo sono ampiamente riconosciuti: come ha sottolineato David Knowles, gli studiosi di oggi stanno spingendo sempre più indietro la dubbia definizione di "secoli bui", escludendone via via il X, il IX e l'VIII.

E tuttavia, non si può certo dubitare che il VI e il VII secolo siano stati segnati da una regressione culturale e intellettuale, in termini di istruzione, produzione letteraria e indicatori simili. Fu colpa della Chiesa? Alcuni decenni fa lo storico Will Durant, un agnostico, ha difeso la Chiesa contro questa accusa, spostando la responsabilità del declino dalla Chiesa stessa, che fece tutto quel che era in suo potere per arrestarlo, alle invasioni barbariche della tarda antichità. «La causa principale della regressione culturale», spiegò Durant, «non fu il Cristianesimo, ma furono i barbari; non fu la religione, ma la guerra. Le inondazioni umane rovinarono o impoverirono città, monasteri, biblioteche, scuole, e resero impossibile la vita dello studioso e dello scienziato. Forse la distruzione sarebbe stata peggiore se la Chiesa non avesse mantenuto qualche misura di ordine in una civiltà che andava sbriciolandosi»[1].

Già nel II secolo un coacervo di tribù germaniche in movimento dall'Europa centrale, in quelle che si usa definire *Völkerwanderungen*, "migrazioni dei popoli", aveva cominciato a premere sul Reno e sulle

---

[1] WIL DURANT, *Cesare e Cristo*, traduz. di Augusta Mattioli, A. Mondadori, Milano 1957, p. 79 (ediz. originale: *Caesar and Christ*, MJF Books, New York 1950).

frontiere del Danubio. Con il passare del tempo e mentre i generali romani erano occupati a fare e disfare imperatori piuttosto che nella difesa delle frontiere, i Germani cominciarono a riversarsi in territorio romano attraverso le maglie allentate della difesa romana. Tutte queste invasioni accelerarono il collasso di Roma e misero la Chiesa di fronte a una sfida senza precedenti.

L'impatto degli attacchi dei barbari contro Roma variò da tribù a tribù. I Vandali furono i più diretti, si impossessarono facilmente del Nord Africa per mezzo di una violenta conquista, e a metà IV secolo saccheggiarono la stessa Roma. Altre popolazioni, invece, furono meno ostili e non di rado portarono rispetto a Roma e alla cultura classica. Così perfino Alarico, il goto che nel 410 avrebbe messo a sacco Roma, chiese, dopo aver preso Atene, che gli fosse permesso trascorrere la giornata visitando la celebre città, ammirando i suoi monumenti, andando a teatro e facendosi leggere il *Timeo* di Platone[2]. I Goti furono ammessi nell'Impero nel 376, quando ormai erano in fuga davanti alla rovinosa avanzata degli Unni. Nel 378, in risposta al terribile trattamento patito per mano degli ufficiali locali, si ribellarono all'autorità romana. Un secolo dopo Roma sarebbe stata governata dai Goti.

Con l'ordine politico gravemente compromesso, tutto intorno, e la frammentazione dell'Impero Romano d'Occidente in un'accozzaglia di regni barbarici come dato di fatto, i vescovi, i sacerdoti e tutti gli uomini di fede si impegnarono a ricostruire la base stessa della civiltà su queste assai improbabili fondamenta. In effetti Carlo Magno, l'uomo comunemente considerato il padre dell'Europa, non fu del tutto libero dai residui dell'influenza barbarica, ma fu a tal punto persuaso della bellezza e della superiorità della religione cattolica, che fece il possibile per stabilire sulla base del Cattolicesimo la nuova Europa post-imperiale.

---

[2] HENRI DANIEL-ROPS, *Storia della Chiesa del Cristo*, vol. 2, *La Chiesa del tempo dei barbari*, traduz. di Nello Beghin, Marietti, Torino e Roma, 4ª ediz., 1967 [1957] (ediz. in lingua inglese: *The Church in the Dark Ages*, J.M. Dent & Sons, Londra 1959; ediz. originale: *L'Eglise du Christ*, vol. 2, *L'Eglise des temps barbares*, Librarie Arthème Fayard, Paris 1956).

I barbari

I barbari erano popoli rurali o nomadi, privi di letteratura in senso stretto (opere scritte) e aventi una scarsa organizzazione politica. Secondo una possibile etimologia del termine, tutto quel che i Romani riuscivano a mettere insieme delle varie lingue di questi popoli era "bar, bar, bar", da cui "barbaro".

Uno dei grandi conseguimenti della Roma antica fu lo sviluppo di un sofisticato sistema giuridico che avrebbe influenzato l'Europa per molti secoli. Dal punto di vista dei barbari, la legge consisteva più in azioni quali fermare un combattimento e mantenere l'ordine, che nello stabilire la giustizia. Così una persona accusata di un crimine poteva essere sottoposta all'ordalia per acqua calda, per cui doveva infilarsi in una pentola di acqua bollente e recuperare dal fondo una pietra. Gli si sarebbe poi fasciato il braccio e tre giorni dopo, rimosse le bende, la persona sarebbe stata proclamata innocente se la ferita avesse iniziato a rimarginarsi e fossero state visibili le prime crosticine; in caso contrario, la sua colpa sarebbe stata palese. Similmente, l'ordalia per acqua fredda consisteva nel legare le mani e i piedi dell'accusato e nel gettarlo in un fiume. Se rimaneva a galla, l'accusato veniva proclamato colpevole, giacché si sarebbe creduto che il principio divino presente nell'acqua lo stesse respingendo.

I barbari erano popoli guerrieri, le cui usanze e i cui comportamenti colpivano i Romani apparendo loro selvaggi. Secondo Christopher Dawson, la Chiesa dovette assumersi il compito di introdurre la legge del Vangelo e l'etica del sermone sul monte tra popoli che consideravano l'omicidio l'occupazione più onorevole e la vendetta sinonimo di giustizia.

Quando i Visigoti misero a sacco Roma nel 410, san Girolamo espresse uno *shock* e una tristezza profondi: «È arrivata da Occidente una notizia terribile. Roma è sotto assedio, le vite dei cittadini sono state scambiate con l'oro. Dopo essere stati spogliati, sono di nuovo circondati, e stanno perdendo le loro vite dopo aver perso le loro ricchezze. Non riesco a continuare a dettare, i singhiozzi mi impediscono di parlare. È stata presa la città che prese tutto il

mondo»[3]. «Guardate con quanta tristezza la morte si è posata sul mondo intero», scrisse Orenzio a proposito dell'invasione dei Goti nei primi dieci anni del V secolo, «quante persone sono state colpite dalla violenza della guerra. Non le fitte e selvagge foreste né le alte montagne, non i fiumi che corrono giù rapida dopo rapida, non le fortezze sulle cime remote né le città protette dalle loro mura, non la barriera del mare né la triste solitudine del deserto, non le buche nel terreno né le grotte sotto i dirupi più impervi poterono sfuggire alle incursioni dei barbari»[4].

I Franchi, che si erano stabiliti in Gallia (corrispondente all'odierna Francia), furono il più significativo di questi popoli barbari. Diversamente dalla maggior parte degli altri gruppi barbarici, i Franchi non erano stati convertiti all'Arianesimo (l'eresia che negava la natura divina di Cristo): fu per questo che la Chiesa posò gli occhi su di loro. È un fatto della storia missionaria che per la Chiesa fu immensamente più facile convertire chi praticava un paganesimo primitivo o l'animismo, di quanto non lo fosse convertire chi avesse abbracciato un altro credo, per esempio l'Arianesimo o l'Islam. Quando Clodoveo divenne re dei Franchi nel 481, gli uomini della Chiesa videro che era giunto il loro momento. San Remigio scrisse al nuovo re una lettera di felicitazioni in cui gli ricordava i benefici che avrebbe maturato se avesse collaborato e cooperato con l'episcopato. «Mostra deferenza ai tuoi vescovi», scrisse audacemente san Remigio, «rivolgiti sempre a loro per essere consigliato, e, se sarai in armonia con loro, la tua terra prospererà».

Gli storici hanno formulato l'ipotesi che il matrimonio di Clodoveo con la bella, pia e cattolica Clotilde fosse stato ispirato e combinato dai vescovi, con la mira di convertire il regal marito alla religione cristiana. Sebbene considerazioni politiche giocassero senz'altro un ruolo, sembra che Clodoveo sia stato mosso da parecchie cose che aveva udito raccontare della vita di Cristo. Si vuole che nell'udire la storia della crocifissione Clodoveo abbia esclamato: «Oh,

[3] J.N. HILLGARTH, a cura di, *Christianity and Paganism, 350-750: The Conversion of Western Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1986, p. 69.
[4] *Ibid.*, p. 70.

se solo fossi stato lì con i miei Franchi!». Ci vollero parecchi anni, ma alla fine Clodoveo fu battezzato. (La data è incerta, ma l'anno tradizionalmente accettato è il 496, e nel 1996 i francesi hanno commemorato il millecinquecentesimo anniversario del battesimo di Clodoveo). Sarebbero passati altri quattrocento anni prima che tutti i popoli barbari dell'Europa occidentale fossero convertiti, ma il progetto partiva sotto i migliori auspici.

Sant'Avito, un importante vescovo della Gallia, riconobbe il significato della conversione di Clodoveo quando disse al re dei Franchi: «Grazie a te questo angolo di mondo risplende e la luce di una nuova stella sfolgora in Occidente! Scegliendo per te, scegli per tutti. La tua fede è la nostra vittoria!».

In virtù della forte identificazione dei popoli barbari con i loro re, generalmente bastava convertire il monarca perché il popolo facesse prima o poi altrettanto: un processo non sempre fluido né agevole. Nei secoli a venire, i sacerdoti cattolici franchi avrebbero detto la messa ma avrebbero continuato a offrire sacrifici ai vecchi dèi della natura.

Per questa ragione, convertire i barbari non era sufficiente: la Chiesa doveva continuare a guidarli, sia per garantire che la conversione si fosse veramente radicata, sia per assicurare che la fede cominciasse a trasformare il governo e il modo di vivere dei barbari. Si è detto che i resoconti di questi due compiti – la conversione e la guida continua – sono ciò che soprattutto distingue la *Storia dei Franchi* di san Gregorio da Tours, del VI secolo, dalla *Storia ecclesiastica degli Angli* del Venerabile Beda, dell'VIII secolo. Il grande missionario san Bonifacio svolse sia l'uno sia l'altro di questi compiti: oltre a far proseliti in Germania, negli anni Quaranta dell'VIII secolo diede inizio alla riforma, da gran tempo auspicata, della Chiesa franca.

La dinastia merovingia, alla quale apparteneva Clodoveo, aveva perso vigore nel VI e nel VII secolo. I re di questi secoli furono governanti incapaci, che combatterono, spesso ferocemente, l'uno contro l'altro; bruciare vivi membri della propria famiglia era una pratica non inconsueta. Nel corso delle varie lotte per il potere spesso i sovrani cedettero potere e terra agli aristocratici franchi in cambio

del loro appoggio, con il risultato che si indebolirono progressivamente. L'indebolimento della corona merovingia si accentuò per opera dei re del VII secolo, che lo storico Norman Cantor descrive come una teoria di donne, bambini e malati di mente.

Purtroppo la degenerazione dei Merovingi colpì anche la Chiesa, la quale aveva fatto il terribile errore di allearsi in modo tanto stretto con la famiglia reale e, quando iniziò il deterioramento, le fu impossibile sottrarsi ai suoi effetti. «In segno di riconoscenza per la posizione elevata che aveva raggiunto grazie ai Merovingi», spiega uno studioso del tempo, «[la Chiesa] si era messa totalmente nelle loro mani»[5]. Nel VII secolo la condizione dei sacerdoti franchi era ormai sempre più disperata, a tal punto la Chiesa era stata infettata dalla depravazione e dall'immoralità. Lo stato dell'episcopato non era migliore, dal momento che uomini della Chiesa si fronteggiavano per avere il controllo dei vescovadi, che per loro rappresentavano soltanto potere secolare e fonte di ricchezza. La Chiesa franca sarebbe stata alla fine riformata dall'esterno, per opera di missionari irlandesi e anglosassoni che avevano accolto la fede cattolica sul Continente. Insomma, quando la terra dei Franchi ebbe bisogno di una infusione di fede, ordine e civiltà, fu dai missionari cattolici che la ricevette.

Eppure, fu ai Franchi che nell'VIII secolo il papato si volse quando ebbe bisogno di protezione e di un alleato con cui restaurare la civiltà cristiana. Il papato aveva goduto di un rapporto privilegiato con gli ultimi imperatori romani, che era continuato dopo il collasso dell'Impero d'Occidente, quando l'ultima autorità "romana" superstite era l'imperatore di Costantinopoli (che non aveva mai ceduto all'impeto delle incursioni barbariche). Ma il rapporto diventò teso. Per prima cosa, nel VII secolo l'Impero d'Oriente stava combattendo per la propria sopravvivenza contro gli Arabi e i Persiani, e difficilmente poteva rappresentare l'affidabile fonte di protezione e difesa che il Papa desiderava. Ma, peggio ancora, gli imperatori cominciarono a intervenire nella vita della Chiesa in ambiti che esulavano dalla

[5] GUSTAV SCHNÜRER, *Church and Culture in the Middle Ages*, traduz. di George J. Undreiner, Saint Anthony Guild Press, Paterson, NJ 1956, vol. 1, p. 285.

competenza dello Stato – un comportamento che divenne pratica abituale dell'Impero d'Oriente.

Ad alcuni uomini della Chiesa sembrò che fosse giunto il momento di iniziare a guardare altrove, di deporre la tradizionale politica consistente nell'appoggiarsi all'imperatore, e di trovare un'altra forza politica con la quale dar vita a una proficua alleanza.

La rinascita carolingia

La Chiesa prese l'importante decisione di spostare il proprio desiderio di protezione e cooperazione dagli imperatori di Costantinopoli agli ancora semibarbari Franchi, i quali si erano convertiti al Cattolicesimo senza passare attraverso una fase ariana. Nell'VIII secolo la Chiesa benedì il formale passaggio di potere dalla dinastia merovingia a quella carolingia: la famiglia di Carlo Martello (colui che inferse la celebre sconfitta ai musulmani, a Tours nel 732), nonché di Carlo Magno, che sarebbe passato alla storia come il padre dell'Europa.

I Carolingi avevano tratto vantaggio dal declino dei Merovingi. Detenevano il ruolo di "maggiordomi di palazzo", che sarebbe poi diventato ereditario, un titolo simile a quello di primo ministro. Di gran lunga più capaci e sofisticati degli stessi re, i sindaci di palazzo carolingi esercitarono sempre più, nel regno dei Franchi, funzioni governative ordinarie. Verso la metà dell'VIII secolo i Carolingi, sempre più in possesso del *potere* regale, cercarono di acquistare il *titolo* regale. Pipino il Breve, maggiordomo di palazzo nel 751, scrisse a Papa Zaccaria I per chiedere se fosse bene che un uomo privo di potere fosse chiamato re mentre un uomo che aveva il potere fosse privo di quel titolo. Il Papa, comprendendo appieno ciò a cui Pipino mirava, rispose che la situazione descritta non era bene, e che i nomi delle cose dovrebbero corrispondere alla realtà. In tal modo, sulla base della sua indiscussa autorità spirituale, il Papa dava la sua benedizione a un cambiamento di dinastia nel regno dei Franchi. L'ultimo re merovingio si ritirò quietamente in un monastero.

La Chiesa facilitò così il pacifico passaggio di potere dai decrepiti Merovingi ai Carolingi, con i quali gli uomini della Chiesa avrebbero

lavorato così da vicino, negli anni successivi, da riuscire a ripristinare i valori della vita civilizzata. Sotto l'influenza della Chiesa questo popolo barbaro sarebbe stato trasformato in costruttore di civiltà. Carlo Magno (768-814), forse il più grande franco in assoluto, fu l'incarnazione di quell'ideale. (Con le aggiunte fatte dallo stesso Carlo Magno, il regno franco si estendeva dalla cosiddetta Marca Spagnola alle odierne Francia, Italia settentrionale, Svizzera e a gran parte dell'odierna Germania). Sebbene non in grado di scrivere – per quanto un'antica leggenda, sicuramente apocrifa, lo raffigura nell'ultimo anno di vita nell'atto di emendare traduzioni della Bibbia – Carlo Magno incoraggiò fortemente l'istruzione e le arti, invitando i vescovi a organizzare scuole intorno alle loro cattedrali. Come spiega lo storico Joseph Lynch, «l'attività di scrittura, di copiatura di testi, il lavoro artistico e architettonico, e il modo stesso di pensare degli uomini educati nelle scuole delle cattedrali e dei monasteri, stimolarono un cambiamento nella qualità e nella quantità della vita intellettuale»[6].

L'esito di questo incoraggiamento all'istruzione e alle arti è noto come "rinascita carolingia". La rinascita carolingia si sviluppò tra il regno di Carlo Magno e quello di suo figlio Ludovico il Pio (814-840). Forse la figura intellettuale centrale di questa rinascita fu Alcuino, un anglosassone che aveva studiato a York, allievo del Venerabile Beda, il grande santo e storico della Chiesa, una delle grandi menti del suo tempo. Alcuino fu direttore della scuola della Cattedrale di York, diacono, e infine abate del monastero di San Martino a Tours. Carlo Magno in persona si avvalse del suo vasto sapere in occasione del loro incontro durante il viaggio di Alcuino in Italia, nel 781. Oltre a possedere una vasta cultura in una varietà di ambiti, avendo assorbito le proficue tecniche dei suoi predecessori irlandesi e anglosassoni, Alcuino fu anche un eccellente insegnante di latino. L'insegnamento ai popoli germanici di un latino grammaticalmente corretto – un'abilità difficile da acquisire, durante gli instabili secoli VI e VII – fu un elemento essenziale della rinascita carolingia: la conoscenza del latino

[6] J.H. LYNCH, *The Medieval Church: A Brief History*, Longman, Londra 1992, p. 89.

rese possibile sia lo studio dei Padri della Chiesa latini sia il mondo classico dell'antica Roma. Non è un caso che le più antiche copie superstiti della quasi totalità della letteratura romana risalgano al IX secolo, il secolo in cui gli studiosi carolingi li salvarono dall'oblio. Per dirla con Kenneth Clark: «È difficile capacitarsi del fatto che solo tre o quattro codici antichi di autori latini fossero sopravvissuti. Tutta la nostra conoscenza della letteratura antica la dobbiamo all'opera di raccolta e copiatura cominciata sotto Carlo Magno, mentre quasi ogni testo sopravvissuto fino all'VIII secolo è sopravvissuto fino ad oggi»[7].

Per formare l'istruzione carolingia gli studiosi guardarono agli antichi modelli romani, in cui trovarono le sette arti liberali: il *quadrivium*, composto da astronomia, musica, aritmetica e geometria, e il *trivium*, composto da logica, grammatica e retorica. Data l'urgenza particolare dell'istruzione letteraria, nei primi anni del *revival* dell'istruzione scolastica il *quadrivium* fu spesso trattato in modo superficiale; ciò nonostante, fu il *quadrivium* la base su cui fu costruito il successivo progresso intellettuale.

Un altro traguardo raggiunto dalla rinascita carolingia fu un'importante innovazione nella scrittura, nota come "minuscola carolina". Fino a quel momento, l'isolamento geografico aveva contribuito alla crescita, in tutta l'Europa occidentale, di una tale varietà di caratteri che era diventato arduo decifrare la scrittura di colleghi di luoghi diversi[8]. I vari caratteri in uso prima dell'avvento della minuscola carolina erano difficili a leggersi e laboriosi a scriversi; inoltre non esistevano caratteri minuscoli, né spazi tra le parole.

Fredegisio, il successore di Alcuino come abate di San Martino, giocò un ruolo risolutivo nello sviluppo e nell'introduzione della minuscola carolina. Adesso l'Europa possedeva un alfabeto che

[7] *Ibid.*, p. 59. KENNETH CLARK, *Civilisation: A Personal View*, HarperPerennial, New York 1969, p. 18. [La traduzione è mia, quella dell'edizione italiana sembrandomi per questo punto poco chiara («Raramente ci ricordiamo che non sono più di tre o quattro i manoscritti di autori latini giunti fino a noi e che dobbiamo alle raccolte e alle copie cominciate al tempo di Carlo Magno la nostra conoscenza della letteratura antica, e i classici che riuscirono ad arrivare all'VIII secolo sono quasi tutti arrivati fino ad oggi»: *Civiltà*, traduz. di Franca Celli Olivagnoli, Sansoni, Firenze 1972, p. 19). NdT].

[8] J.H. LYNCH, *op. cit.*, p. 95.

poteva essere letto e scritto con un certo agio. L'introduzione dei caratteri minuscoli, degli spazi tra le parole e di altre misure miranti a incrementare la leggibilità, sveltirono sia l'attività di lettura sia quella di scrittura. Di recente due studiosi hanno sottolineato la sua «grazia e razionalità senza pari, che deve aver avuto un impatto enorme sulla sopravvivenza della letteratura classica, volgendola in una forma che tutti potessero leggere con facilità e piacere al tempo stesso»[9]. «Non sarebbe esagerato», scrive Philippe Wolff, «legare questo sviluppo a quello della stampa e definire l'uno e l'altro i due passi decisivi nella crescita di una civiltà basata sulla parola scritta»[10]. La minuscola carolina, sviluppata dai monaci della Chiesa Cattolica, fu cruciale per la costruzione dell'alfabetismo nella civiltà occidentale.

Gli storici della musica parlano spesso dell'"ansia emulativa" sofferta dai compositori che ebbero la sventura di venire dopo i geni e i prodigi. Un fenomeno simile è evidente nell'esplosione di attività, seppur di breve durata, della rinascita carolingia. Così Einhard, il biografo di Carlo Magno, modella chiaramente la propria opera sulle *Vite dei Cesari* di Svetonio, fino a prendere interi paragrafi dall'opera del modello latino; perché come poteva lui, un povero barbaro, sperare di superare l'eleganza e la perizia di una civiltà così ricca e completa?

E tuttavia, malgrado i loro ovvi limiti, i cattolici del tempo di Carlo Magno attendevano con trepidazione la nascita di una civiltà addirittura superiore a quella greca e romana, perché, come sottolineò il grande erudito Alcuino, le genti dell'VIII e del IX secolo possedevano qualcosa che gli antichi non avevano posseduto: la fede cattolica. Si modellavano, sì, sull'esempio della Atene antica, ma rimanevano convinti che la loro sarebbe stata una Atene superiore, in quanto essi possedevano la perla di gran valore, che i loro predecessori greci, a onta delle loro grandi conquiste, non potevano vantare. Alcuino era così infervorato a tale pensiero, da poter scrivere in termini stravaganti a Carlo Magno riguardo ai vertici di civiltà che egli credeva potessero essere raggiunti:

> Se molti saranno contagiati dai tuoi scopi, una nuova Atene sarà creata in Francia, anzi, una Atene più bella della vecchia, perché la nostra, nobilitata dagli insegnamenti di Cristo, supererà tutta la saggezza dell'Accademia. La vecchia Atene aveva solo le discipline di Platone, come insegnamento, e, ciò nonostante, ispirata dalle sette arti liberali, riuscì a risplendere: ma la nostra sarà arricchita dai sette doni dello Spirito Santo e supererà in splendore la dignità della sapienza umana[11].

Benché soffrisse colpi terribili per via delle invasioni di Vichinghi, Magiari e Saraceni nel corso del IX e del X secolo, la rinascita carolingia non si spense mai nello spirito. Perfino nei giorni più bui di quelle invasioni, lo spirito del sapere rimase sempre vivo nei monasteri, tanto da rendere possibile la sua piena rinascita in tempi meno agitati. Di pari importanza per lo sviluppo intellettuale della civiltà occidentale fu il contributo del grande Alcuino. Insistendo «sulla necessità di procurare buone copie dei testi migliori per avere alla mano manuali ossia testi-base», e stabilendo egli stesso «vari eccellenti *scriptoria* in diverse località», Alcuino, scrive David Knowles, diede «un nuovo impulso» e migliorò «la tecnica dell'arte amanuense (...). E la ricopiatura dei codici», prosegue Knowles, «continuò ininterrotta in moltissimi monasteri e, anzi, l'attività degli *scriptoria* fu eseguita con maggiore metodicità e riguardò una ben più ampia gamma di opere. Da notare che entrò in uso allora la cosiddetta minuscola carolina, un tipo di scrittura che molto deve a quella tipica dei centri monastici dell'Irlanda e della Northumbria, e che si rivelò uno strumento tecnico quanto mai efficace nella diffusione dei testi. Con Alcuino ebbe inizio la grande stagione della trascrizione dei manoscritti latini (e si trattò sia delle opere dei Padri sia di classici latini); e il graduale formarsi di un tesoro di libri scritti in grafia chiara (e quindi corretta) fu operazione di valore inestima-

[9] L.D. REYNOLDS e N.G. WILSON, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, terza ediz., Clarendon Press, Oxford 1991, p. 95.

[10] PHILIPPE WOLFF, *The Awakening of Europe*, Penguin Books, New York 1968, p. 57.

[11] *Ibid.*, p. 77.

bile, come ben si vide quando due secoli dopo si ebbe una rinascita ben più incisiva e generale degli studi classici»[12].

Dopo la morte di Carlo Magno l'iniziativa della diffusione del sapere sarebbe passata sempre più nelle mani della Chiesa. Alcuni concili locali invocarono l'apertura di scuole, come accadde nel sinodo di Baviera nel 798 e nei concili di Chalon dell'813 e di Aix dell'816[13]. L'amico di Alcuino, Teodulfo, vescovo di Orléans e abate di Fleury, invocò a propria volta la necessità di espandere l'istruzione: «Nei villaggi e nelle città i sacerdoti dovranno aprire scuole. Se un fedele affida loro i propri figli perché imparino a leggere e scrivere, non si rifiutino di istruire questi fanciulli in spirito di completa carità (...) Quando i sacerdoti si assumono questo compito, non chiedano mercede alcuna e se viene loro dato qualcosa, si tratti soltanto di piccoli doni offerti dai genitori»[14].

Nella sua veste di educatrice dell'Europa, la Chiesa fu l'unica luce che sopravvisse alle ripetute invasioni barbariche. Le invasioni del IV e del V secolo avevano provocato un grave declino in quegli aspetti della vita che noi associamo all'idea stessa di civiltà: lo sviluppo culturale, la vita urbana e la vita della mente. L'Europa occidentale sarebbe stata vittima di ulteriori, devastanti ondate di attacchi da parte di Vichinghi, Magiari e Saraceni. (Per farsi un'idea di che cosa fossero queste invasioni, basti notare che il guerriero vichingo più famoso si chiamava Thorfinn Spaccascalpo). L'impegno tenace e la determinazione di vescovi, monaci, sacerdoti, studiosi e amministratori civici salvò l'Europa da un secondo collasso[15]. I semi del sapere piantati da Alcuino germogliarono nella Chiesa, che di nuovo agì sulla civiltà come una forza restauratrice. Come scrive Andrew Fleming West, «vi

[12] DAVID KNOWLES, *L'evoluzione del pensiero medievale*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 99 e 100 (edizione originale: *The Evolution of Medieval Thought*, 2ª ediz., Longman, Londra 1988, p. 69). [Il testo di Woods – p. 20 – riporta, in riferimento alla qualità della grafia, «*more correctly*», «più correttamente». Il processo di emendazione dei testi fu in effetti assai più lungo e complesso di quanto una semplice «grafia chiara (e quindi corretta)» lasci immaginare. NdT].

[13] P. WOLFF, *op. cit.*, pp. 48-49.

[14] D. KNOWLES, *op. cit.*, p. 94 (ediz. orig., p. 66).

[15] P. WOLFF, *op. cit.*, pp. 153 e seguenti.

era una sola tradizione disponibile, la quale sgorgò dalle scuole del tempo per influsso di Alcuino»[16].

Secondo lo storico Christopher Dawson, dopo il declino dell'Impero Carolingio i monaci diedero inizio alla riscoperta del sapere:

> E dopo la caduta dell'Impero, i grandi monasteri, specialmente quelli della Germania meridionale, S. Gallo, Reichenau e Tegernsee, furono le uniche isole di vita intellettuale, rimaste in mezzo alla marea di barbarie che minacciava di sommergere nuovamente la Cristianità occidentale. E benché il monachesimo sembri, a prima vista, poco adatto a resistere alla spietata mania di distruzione di un'epoca di violenza e di guerra, tuttavia esso dimostrò di possedere una straordinaria forza di ricupero[17].

Tale potere di recupero da parte dei monasteri significò che essi poterono lavorare velocemente e intensamente per compensare gli effetti della devastazione e del collasso politico.

> *Su cento monasteri, novantanove potevano essere bruciati e i monaci uccisi o scacciati, e pur tuttavia l'intera tradizione poteva ancora essere ricostituita dall'unico sopravvissuto*, e i luoghi devastati potevano essere ripopolati da nuovi contingenti di monaci, i quali avrebbero di nuovo riallacciato le interrotte tradizioni, seguendo la stessa regola, celebrando la stessa liturgia, leggendo gli stessi libri e avendo gli stessi pensieri dei loro predecessori.
> In questo modo, monachismo e cultura monastica ritornarono in Inghilterra e in Normandia ai tempi di Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire) e di Gand, più di un secolo dopo la distruzione completa dei monasteri, con il risultato che cent'anni più tardi i monasteri normanni e inglesi si trovarono di nuovo tra le istituzioni che erano alla testa della cultura occidentale[18].

[16] ANDREW FLEMING WEST, *Alcuin and the Rise of Christian Schools*, Charles Scribner's Sons, New York 1892, p. 179.

[17] CHRISTOPHER DAWSON, *Religione e formazione della civiltà occidentale*, traduz. di Paolo Stàcul, Edizioni Paoline, Alba 1959, pp. 77-78 (edizione originale: *Religion and the Rise of Western Culture*, Image Books, New York 1991 [1950], p. 66).

[18] *Ibid.*, p. 78, corsivo mio.

La preservazione, tanto del patrimonio classico dell'Occidente quanto dei traguardi cui era giunta la rinascita carolingia, non fu cosa semplice. Orde di invasori saccheggiarono numerosi monasteri e diedero fuoco a biblioteche i cui volumi erano di gran lunga più preziosi, per la comunità intellettuale del tempo, di quanto i lettori moderni, abituati a non costosi e abbondanti rifornimenti di libri, possano facilmente immaginare. Come nota giustamente Dawson, furono i monaci che fecero sì che la luce del sapere non venisse spenta.

Una delle luci più splendenti della prima fase del recupero fu Gerberto d'Aurillac, il futuro Papa Silvestro II (999-1003). Gerberto fu senza dubbio l'uomo più erudito dell'Europa del suo tempo, celebre per la vastità del suo sapere, che comprendeva l'astronomia, la letteratura latina, la matematica, la musica, la filosofia e la teologia. La sua sete di codici antichi chiama alla mente l'entusiasmo del Quattrocento, quando la Chiesa offriva ricompense agli umanisti che scoprivano testi antichi.

I dettagli della vita di Gerberto non sono sempre chiari, anche se elementi importanti affiorano in alcune delle sue lettere nonché nella sua biografia, peraltro a volte inaffidabile, opera di Richer, un monaco dell'ordine di Saint Remy, che fu uno dei suoi migliori allievi. Ciò che è certo è che a partire dagli anni Settanta del X secolo Gerberto guidò la scuola episcopale di Reims – presso la quale era stato un tempo studente di logica – dove poté dedicarsi interamente all'insegnamento e allo studio. «La Fede fa vivere il giusto – diceva – ma è bene che egli vi aggiunga la scienza»[19]. Gerberto ebbe a cuore la coltivazione della facoltà razionale dell'uomo, che Dio non gli aveva dato invano. «Il Divino ha fatto agli uomini un grande dono, dando loro la fede ma non negando loro la conoscenza», scrisse; «coloro che non la posseggono sono chiamati stolti»[20].

Nel 997 l'imperatore tedesco Ottone III scrisse al celebre Gerberto per implorarne l'assistenza. Anelando intensamente al sapere, si rivolse al futuro papa: «Sono ignorante», confessò, «e la mia istruzione è stata grandemente trascurata. Vieni ad aiutarmi. Correggi quel che è stato fatto male e consigliami sul giusto governo dell'Impero. Spogliami della mia selvatichezza sassone e risveglia le cose che ho ereditato dai miei antenati greci. Spiegami il libro dell'aritmetica che mi hai fatto avere». Gerberto fu felice di accogliere la richiesta dell'imperatore: «Greco di nascita e Romano di impero», lo rassicurò, «puoi vantare per diritto per così dire ereditario i tesori della saggezza greca e romana. Non vi è certamente qualcosa di divino in ciò?»[21].

L'impegno di Gerberto nei confronti del sapere e la sua influenza sugli insegnanti e i pensatori a venire furono emblematici della ripresa dell'Europa dopo più di un secolo di invasioni; una ripresa che sarebbe stata impossibile senza la luce-guida della Chiesa. Ma fu nello sviluppo del sistema universitario che l'opera e il programma della Chiesa diedero il loro frutto migliore. Questo aspetto merita di essere trattato a parte, ma prima è necessario prendere in esame i semi del sapere piantati dai monaci nelle loro dimore.

---

[19] H. DANIEL-ROPS, *op. cit.*, p. 539.
[20] P. WOLFF, *op. cit.*, p. 183.

[21] *Ibid.*, pp. 177-78.

CAPITOLO 3

COME I MONACI SALVARONO LA CIVILTÀ

I monaci ebbero un ruolo determinante nello sviluppo della civiltà occidentale; eppure, a considerare la pratica più antica del monachesimo, difficilmente si sarebbe potuta immaginare l'enorme influenza che esso avrebbe esercitato sul mondo esterno. Tale influenza risulta meno sorprendente se si richiamano a mente le parole di Cristo: «Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste altre cose vi saranno date in sovrappiù» [*Matteo* 6, 33; NdT]. La storia dei monaci è racchiusa in queste semplici parole.

Forme germinali di vita monastica sono ormai evidenti nel III secolo, in cui troviamo donne cattoliche votate in qualità di vergini a vite di preghiera e sacrificio e dedite alla cura dei poveri e degli ammalati[1]. È da queste prime tradizioni che vengono le suore.

Un'altra forma di monachesimo cristiano è rappresentata da san Paolo di Tebe e dal più famoso sant'Antonio d'Egitto (noto anche come sant'Antonio del Deserto), che visse tra la metà del III secolo e la metà del IV circa. La sorella di sant'Antonio visse in una casa di vergini consacrate, Antonio si fece eremita e per la propria perfezione spirituale si ritirò nei deserti d'Egitto, dove lo seguirono, abbracciando il suo esempio, migliaia di devoti.

Ciò che caratterizzava l'eremita era il ritiro in remota solitudine; in questo modo egli poteva rinunciare alle cose mondane e concentrarsi intensamente sulla propria vita spirituale. L'eremita tipico viveva da solo o in gruppi di due o tre, trovando riparo in grotte o semplici

---

[1] PHILIP HUGHES, *A History of the Church*, ediz. rivista e corretta, Sheed and Ward, Londra 1948, vol. 1, pp. 138-39.

capanne e sostentandosi con ciò che poteva produrre nei suoi campicelli o grazie ad attività come la manifattura di cestini. La mancanza di un superiore che vigilasse sul regime spirituale dei monaci portò alcuni ad abbracciare insolite pratiche spirituali e penitenziali. Secondo il grande storico della Chiesa Cattolica monsignor Philip Hughes, «vi erano eremiti che quasi non mangiavano o dormivano, altri che se ne restavano in piedi senza fare il benché minimo movimento per settimane intere, o che si erano sigillati in una tomba e rimanevano lì per anni, ricevendo solo dosi minime di nutrimento attraverso le crepe della muratura»[2].

Il monachesimo cenobitico (consistente nel vivere insieme in monastero), che fu il monachesimo più familiare, in parte si sviluppò per reazione alla vita degli eremiti e per adesione al principio secondo cui gli uomini devono vivere in comunità. Fu questa la posizione di san Basilio il Grande, che giocò un ruolo importante nello sviluppo del monachesimo d'Oriente. Tuttavia gli eremiti non si estinsero: mille anni dopo san Paolo di Tebe un eremita fu eletto papa con il nome di Celestino V.

Il monachesimo d'Oriente influenzò l'Occidente in numerosi modi: attraverso i viaggi di sant'Atanasio, per esempio, e gli scritti di san Giovanni Cassiano, un occidentale che aveva una vasta conoscenza della pratica orientale. Ma il monachesimo occidentale è debitore soprattutto a san Benedetto da Norcia, un monaco occidentale. San Benedetto fondò dodici piccole comunità di monaci a Subiaco, a circa sessanta chilometri da Roma, prima di dirigersi un'ottantina di chilometri più a sud e fondare Montecassino, il grande monastero per cui è ricordato. Fu a Montecassino, intorno al 529, che Benedetto compose la famosa "Regola" che da lui prende il nome, la grandezza della quale è rispecchiata nella sua adozione pressoché universale, nei secoli successivi, in tutta l'Europa occidentale.

La moderazione della Regola di san Benedetto e la struttura e l'ordine che essa fornì facilitarono la sua diffusione in tutta l'Europa. A differenza dei monasteri irlandesi, noti per i loro estremi di abnega-

zione (e che ciò nonostante attiravano grandi quantità di uomini), i monasteri benedettini davano per scontato che il monaco dovesse godere di una quantità adeguata di cibo e di sonno, per quanto durante le stagioni penitenziali il suo regime potesse diventare più sobrio. Tipicamente, il monaco benedettino viveva a un livello materiale comparabile a quello di un contadino italiano.

Ciascuna casa benedettina era indipendente dalle altre e un abate sorvegliava le sue attività e il suo buon ordine. Prima che sorgessero le case benedettine, i monaci erano stati liberi di vagare da un luogo all'altro. San Benedetto ideò uno stile monastico in cui ciascuno rimaneva attaccato, per così dire, al proprio monastero[3].

San Benedetto non dava alcun peso allo *status* del futuro monaco, non curandosi se la sua vita fosse stata di grandi ricchezze o di misera servitù, perché tutti, per lui, erano uguali in Cristo. L'abate benedettino «si guardi dal fare preferenze nelle comunità (...) non anteponga un monaco proveniente da un ceto elevato a uno di umili origini, a meno che non ci sia un motivo ragionevole, per stabilire una tale precedenza (...) perché sia il servo sia il libero, tutti siamo una cosa sola in Cristo (...). Infatti, dinanzi a Dio, "non ci sono parzialità"» [*Santa Regola*, II, 16-20; NdT].

Benché lo scopo di un monaco nel ritirarsi in un monastero fosse quello di coltivare una vita spirituale più disciplinata e, per meglio dire, di lavorare per la propria salvezza in un ambiente e sotto un regime che favorisse questo scopo, il suo ruolo nella civiltà occidentale si sarebbe dimostrato fondamentale. Sebbene i monaci non intendessero compiere azioni memorabili per la civiltà occidentale, tuttavia con il passare del tempo essi seppero apprezzare la missione a cui i tempi sembravano chiamarli.

In un'epoca di grande tumulto, la tradizione benedettina durò e le sue case rimasero oasi di ordine e pace. Si è detto come la storia stessa di Montecassino, la casa madre dei benedettini, riflettesse tale voca-

[3] Un certo grado di centralizzazione fu introdotto nella tradizione benedettina all'inizio del X secolo con la fondazione del monastero di Cluny. L'abate di Cluny esercitava un potere di controllo su tutti i monasteri affiliati a quella venerabile casa e

zione alla permanenza. Saccheggiata dai barbari Longobardi nel 589, distrutta dai Saraceni nell'884, rasa al suolo da un terremoto nel 1349, depredata dalle truppe francesi nel 1799 e devastata dalle bombe durante la seconda guerra mondiale nel 1944, Montecassino ha sempre rifiutato di scomparire, grazie al ritorno, dopo ogni catastrofe, dei monaci che l'avrebbero ricostruita[4].

I soli dati statistici non possono rendere che una pallida giustizia dei grandi risultati conseguiti dai benedettini, ma giova ricordare che all'inizio del Trecento l'ordine aveva procurato alla Chiesa ventiquattro papi, duecento cardinali, settemila arcivescovi, quindicimila vescovi e millecinquecento santi canonizzati. All'apice del suo splendore, l'ordine benedettino poteva vantare trentasettemila monasteri. Ma i dati in nostro possesso non si riferiscono solo all'influenza dei benedettini all'interno della Chiesa: a tal punto era celebrato l'ideale monastico, in tutti i gradi della società, che sul finire del Trecento l'ordine aveva già accolto circa venti imperatori, dieci imperatrici, quarantasette re e cinque regine[5]. In altre parole, un gran numero dei più potenti uomini d'Europa aveva deciso di abbracciare l'umile vita e il regime spirituale dell'ordine benedettino. Perfino i vari gruppi barbari furono attratti dalla vita monastica, e figure quali il franco Carlomanno e il longobardo Rochis aderirono alla Regola benedettina[6].

Le arti pratiche

Le persone più istruite pensano che il maggior contributo dato dai benedettini alla civiltà occidentale sia l'attività di studio e culturale in senso lato. In verità, i benedettini coltivarono in modo notevole un altro aspetto della civiltà occidentale, ossia ciò che potremmo definire "le arti pratiche". L'agricoltura è un esempio particolarmente significativo. Nel primo Novecento Henry Goodell, presidente di quel che

[4] WILL DURANT, *The Age of Faith*, MJF Books, New York 1950, p. 519.

[5] G. CYPRIAN ALSTON, voce "The Benedectine Order", *Catholic Enciclopedia*, 2ª ediz., 1913.

[6] ALEXANDER CLARENCE FLICK, *The Rise of the Medeival Church*, Burt Franklin, New York 1909, p. 216.

sarebbe poi diventato il Massachusetts Agricultural College, celebrò «l'opera che questi grandiosi monaci svolsero lungo un arco di millecinquecento anni. I benedettini salvarono l'agricoltura quando nessun altro avrebbe potuto salvarla; la esercitarono nell'ambito di un nuovo stile di vita e di nuove condizioni di vita, in un tempo in cui nessun altro osava cimentarsi con l'agricoltura»[7]. Le fonti documentarie su questo punto sono considerevoli: «Dobbiamo ai monaci la ricostruzione agraria di gran parte dell'Europa», sostiene uno studioso. «Ovunque andassero», sottolinea un altro studioso, i benedettini «trasformarono terra desolata in terra coltivata. Intraprendevano la coltivazione del bestiame e della terra, lavoravano con le proprie mani, prosciugavano paludi e abbattevano foreste. Furono i benedettini a trasformare la Germania in una terra fruttifera». Un altro storico ricorda che «ogni monastero benedettino era una sorta di *college* agrario per l'intera regione in cui era situato»[8]. Persino lo statista e storico francese del Novecento François Guizot, che non nutriva particolari simpatie per la Chiesa Cattolica, osservò: «I monaci benedettini furono gli agricoltori d'Europa. La pulirono su larga scala, associando agricoltura e predicazione»[9].

Nella vita monastica svolse un ruolo importante il lavoro manuale, al quale la Regola benedettina si richiamava espressamente. Sebbene la Regola fosse nota per la sua moderazione e la sua avversione per le punizioni eccessivamente severe, cogliamo spesso i monaci nell'atto di farsi carico di un lavoro difficile e poco attraente, dal momento che per loro tali opere erano canali di grazia e opportunità di mortificazione della carne. Ciò fu certamente vero riguardo all'opera da loro svolta nel disboscamento e nella bonifica delle terre. L'opinione prevalente sugli acquitrini era che fossero fonti di pestilenza di nessun valore. Ma i monaci prosperarono in tali luoghi e abbracciarono le sfide che essi presentavano. In breve tempo riuscirono a costruire

[7] HENRY H. GOODELL, "The Influence of the Monks in Agricolture", discorso tenuto alla presenza del Massachusetts State Board of Agriculture il 23 agosto 1901, p. 22. Copia conservata nei Goodell Papers, presso la Università del Massachusetts.

[8] A.C. FLICK, *op. cit.*, p. 223.

[9] Si veda JOHN HENRY NEWMAN, *Essays and Sketches*, a cura di Ch.F. Harrold, Longmans, Green and Co., New York 1948, vol. 3, pp. 264-65.

argini e a prosciugare la zona paludosa e a trasformare in fertile terra agricola ciò che era stato fonte di malattia e sporcizia[10].

Anche Montalembert, il grande storico del monachesimo del Novecento, s'inchinò alla grande opera agraria dei benedettini. «È impossibile dimenticare», scrisse, «l'uso a cui volsero (avendo in mano un quinto dell'intero territorio inglese) tanti distretti incolti e disabitati, coperti di foreste o circondati da paludi». Era questo in verità lo stato di buona parte della terra che i monaci occuparono, in parte perché scelsero i luoghi più isolati e inaccessibili, al fine di rafforzare la solitudine comunitaria della propria vita, in parte perché questa era la terra che donatori laici potevano più facilmente lasciar loro[11]. Sebbene i monaci abbattessero foreste che impedivano lo stanziamento umano e il loro stesso impiego, furono altrettanto avveduti da piantare alberi e conservare foreste ogni volta che ciò fu loro possibile[12].

Un esempio particolarmente vivido della salubre influenza esercitata dai monaci sui luoghi che li circondavano viene dalle zone paludose di Southampton, in Inghilterra. Secondo un esperto in materia, prima della fondazione dell'abbazia di Thorney, l'intera area sarebbe apparsa così (la descrizione si riferisce al VII secolo):

> Non era altro che una vasta palude. Nel VII secolo le paludi erano probabilmente come le foreste alla foce del Mississippi o le coste acquitrinose delle due Caroline: un labirinto di correnti nere e prive di direzione; grandi lagune, terre infossate che venivano sommerse ogni primavera, vasti letti di canne, falaschi e felci, vaste macchie di salici, ontani e pioppi che mettevano radici nella torba galleggiante, che lentamente stava ingoiando, forza vorace e al tempo stesso preservatrice, le foreste di abeti e querce, frassini e pioppi, noccioli e tassi, che un tempo erano cresciuti in quel terreno basso e rigoglioso. Alberi abbattuti dalle inondazioni e dalle tempeste galleggiavano e si ammassavano, facendo refluire le acque contro la terra. Nelle foreste, correnti desolate alteravano i canali, mescolando il

[10] H.H. GOODELL, *op. cit.*, p. 11.
[11] *Ibid.*, p. 6.
[12] CHARLES MONTALEMBERT, *The Monks of the West: From Saint Benedict to Saint Bernard*, Nimmo, Londra 1896, vol. 5, p. 208.

> limo e la sabbia al nero terreno di torba. Abbandonata a se stessa, la natura degenerava rapidamente in disordine selvaggio e caos, fino a quando l'intero acquitrino diventò una sola, desolante palude[13].

Cinque secoli più tardi, ecco come Guglielmo di Malmesbury (c. 1096-1143) descrisse la stessa area:

> È l'immagine del Paradiso, dove la gentilezza e la purezza del cielo già appaiono riflesse. In mezzo agli acquitrini si levano boschetti che paiono toccare le stelle con le loro alte e snelle cime; l'occhio, incantato, vaga su un mare verdeggiante di erbe, il piede che calca le ampie pianure non incontra ostacolo sul suo cammino. Ovunque l'occhio si spinga, non scorge un centimetro [nel testo, *pollice*, ovvero 2,54 centimetri; NdT] di terra incolta. Qui il suolo è nascosto dagli alberi da frutta, lì le viti si allungano sul terreno o si avvolgono ai tralicci. La natura e l'arte fanno a gara, l'una nel fornire tutto quel che l'altra dimentica di produrre. O profonda e amena solitudine! Tu sei stata concessa ai monaci da Dio, così che la loro vita mortale li possa giorno dopo giorno portare più vicini al Cielo[14].

Ovunque andassero, i monaci portavano raccolti, industrie o metodi di produzione che nessuno aveva mai visto prima. Introducevano qui l'allevamento del bestiame e dei cavalli, lì la fabbricazione della birra, o l'apicoltura, o la frutticoltura. Dovettero ai monaci la propria esistenza il commercio del grano in Svezia, la fabbricazione del formaggio a Parma, i vivai di salmone in Irlanda e, in moltissimi luoghi, le vigne più amene. I monaci facevano scorta di acque provenienti dalle sorgenti, al fine di distribuirle durante le siccità. I monaci dei monasteri di Saint Laurent e di Saint Martin, visto che le acque delle sorgenti si disperdevano inutilmente nelle pianure di Saint Gervais e Belleville, decisero di deviarle su Parigi. In Lombardia i contadini appresero dai monaci l'arte dell'irrigazione, che contribuì in modo determinante a render celebre quella regione in tutta Europa per la sua fertilità e le sue ricchezze. Inoltre, i monaci furono i primi a

[13] H.H. GOODELL, *op. cit.*, pp. 7-8.
[14] *Ibid.*, p. 8.

lavorare per il miglioramento delle razze di bestiame, sottraendo quest'opera al caso[15].

In molte occasioni il buon esempio dei monaci servì da ispirazione e modello, grazie soprattutto al grande rispetto e alla grande reverenza da loro portati al lavoro manuale in generale e all'agricoltura in particolare. «L'agricoltura era caduta in una fase di declino», secondo uno studioso; «le paludi avevano preso il posto di campi un tempo fertili, e gli uomini che avrebbero dovuto lavorare la terra disprezzavano l'aratro considerandolo degradante». Ma quando i monaci emersero dalle loro celle per andare a scavare canali di scolo e arare i campi, «la loro fatica ebbe un effetto magico, e si tornò alla nobile, a lungo disprezzata, industriosità»[16]. Papa san Gregorio Magno (590-604) ci racconta una storia rivelatrice a proposito dell'abate Equizio, un missionario del VI secolo famoso per la sua eloquenza: un messo del Papa giunse al suo monastero in cerca di Equizio, andò di filato allo *scriptorium*, aspettandosi di trovarlo tra i copisti, ma non lo trovò: i calligrafisti spiegarono semplicemente: «È laggiù nella valle, che falcia l'avena»[17].

I monaci furono pionieri anche nella produzione del vino, che usavano sia per la celebrazione della Santa Messa sia per il loro consumo quotidiano, che la Regola di san Benedetto espressamente permetteva. La stessa scoperta dello *champagne* si può far risalire a un monaco benedettino, Dom Perignon, dell'abbazia di Saint Pierre a Hautvillers sulla Marna. Nominato cellario dell'abbazia nel 1688, Dom Perignon arrivò allo *champagne* a forza di mescolare vini. I principî fondamentali da lui stabiliti continuano a governare la manifattura dello *champagne*[18].

Benché forse non così fulgidi come certi contributi intellettuali da loro offerti, le conquiste descritte quasi eguagliarono per importanza la costruzione e la conservazione della civiltà occidentale. Sarebbe difficile trovare, nel mondo intero, un qualsiasi altro gruppo che abbia

---

[15] *Ibid.*, pp. 8 e 9.
[16] *Ibid.*, p. 10.
[17] C. MONTALEMBERT, *op. cit.*, pp. 198-99.
[18] JOHN B. O'CONNOR, *Monasticism and Civilization*, P.J. Kennedy & Sons, New York 1921, pp. 35-36.

dato un contributo tanto significativo e prezioso quale quello dei monaci cattolici d'Occidente durante un'epoca di inquietudine generale e di disperazione.

I monaci furono anche importanti inventori e sperimentatori. I cistercensi, un ordine benedettino tendenzialmente riformista stabilitosi a Cîteaux nel 1098, sono particolarmente famosi per la loro abilità tecnologica. Grazie alla grande rete di comunicazione esistente tra i vari monasteri, la competenza tecnologica poté diffondersi rapidamente, ragione per cui troviamo sistemi idraulici molto simili in monasteri molto distanti l'uno dall'altro, anche migliaia di chilometri[19]. «Questi monasteri», scrive uno storico, «furono le unità economicamente più efficaci mai esistite in Europa, e forse nel mondo»[20].

Il monastero cistercense di Chiaravalle, in Francia, ci ha lasciato un resoconto del XII secolo riguardante l'uso che in quel luogo si faceva dell'energia idraulica, che rivela in quale misura sorprendente le macchine fossero diventate essenziali alla vita europea. Generalmente la comunità monastica cistercense dirigeva la propria fabbrica. I monaci usavano l'energia idraulica per battere il frumento, setacciare la farina, follare i panni, e per la conciatura[21]. Come sottolinea Jean Gimpel nel suo libro *The Medieval Machine* ("La macchina medievale"), il resoconto in oggetto si sarebbe potuto scrivere settecentoquarantadue volte, ovvero il numero dei monasteri cistercensi presenti in Europa nel XII secolo. Lo stesso livello di perizia e successi tecnologici si sarebbe potuto osservare in pressoché tutti i monasteri cistercensi[22].

Il mondo dell'antichità classica non aveva adottato in alcun grado significativo la meccanizzazione per uso industriale. Ciò avvenne, in misura enorme, nel mondo medievale; un fatto simboleggiato e rispecchiato dall'uso che i cistercensi fecero dell'energia idraulica:

---

[19] JEAN GIMPEL, *The Medieval Machine: The Industrial Revolution of the Middle Ages*, Holt, Rinehart, and Winston, New York 1976, p. 5.
[20] RANDALL COLLINS, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 53-54.
[21] J. GIMPEL, *op. cit.*, p. 5.
[22] *Ibid.*, p. 3.

Entrando nell'abbazia sotto il muro di cinta [scrive una fonte del XII secolo], che a mo' di custode gli permette di entrare, la corrente dapprima si scaglia impetuosamente contro il mulino, dove si tende in un movimento tumultuoso, prima per battere il frumento sotto il peso delle macine, poi per scuotere il sottile setaccio che separa la farina dalla crusca. Ma già ha raggiunto l'edificio successivo: riempie le tinozze e cede alle fiamme che lo riscaldano per preparare la birra per i monaci, il loro liquore quando le viti ricompensano le fatiche dei viticoltori con un magro raccolto. Ma la corrente non si considera ancora libera: ecco che i folloni situati vicino al mulino le fanno cenno di avvicinarsi: nel mulino era stata occupata a preparare il pane per i fratelli, è quindi giusto che adesso si prenda cura del loro vestiario. Non si ritira mai né rifiuta di fare qualsiasi cosa le sia stato richiesto di fare. Uno a uno solleva e lascia ricadere i pesanti pestelli, i grandi martelli in legno dei folloni (...) e risparmia, così, grandi fatiche ai monaci (...). Quanti cavalli sarebbero sfiniti, quanti uomini avrebbero braccia sfibrate, se questo grazioso fiume, al quale dobbiamo i nostri abiti e il nostro cibo, non faticasse per noi?
Poi, quando ha fatto ruotare il manico tanto velocemente quanto a nessuna ruota sarebbe possibile fare, scompare in una furia spumeggiante e si potrebbe dire che sia stata essa stessa macinata nel mulino. A questo punto entra nella conceria, dove nel preparare la pelle per le scarpe dei monaci esercita tanta forza quanta diligenza, quindi si disperde in una schiera di rivoli e procede lungo il proprio corso designato, fino a raggiungere i compiti che la attendono, cercando per tutto il tempo opere che richiedano la sua attenzione, di qualsiasi cosa si tratti: cucinare, setacciare, girare, macinare, annaffiare o lavare, mai una volta rifiutando di fornire la propria assistenza in alcun lavoro[23].

I monaci consiglieri tecnici

I cistercensi furono noti anche per la loro abilità metallurgica. «Nella loro rapida espansione in tutta Europa», scrive Jean Gimpel, i

[23] Citato in DAVID LUCKHURST, *Monastic Watermills*, «Society for the Protection of Ancient Buildings» (Londra) 8, senza data, p. 6; J. GIMPEL, *op. cit.*, pp. 5-6.

cistercensi devono aver «giocato un ruolo nella diffusione di nuove tecniche, poiché l'alto livello della loro tecnologia agraria era pari alla loro tecnologia industriale. Ogni monastero possedeva una fabbrica modello, spesso ampia come la chiesa, da cui distava appena pochi passi, e l'energia idraulica guidava le macchine delle varie industrie situate al primo piano»[24]. Talvolta i monaci ricevevano in dono depositi di minerale di ferro, quasi sempre con le forge che servivano per estrarre il ferro, talaltra acquistavano depositi e forge. Sebbene avessero necessità di ferro, col tempo i monasteri cistercensi avrebbero cominciato a vendere le eccedenze di questo minerale; addirittura, dalla metà del Duecento fino a tutto il Seicento i cistercensi furono i principali produttori di ferro della regione della Champagne. Sempre desiderosi di aumentare l'efficienza dei propri monasteri, i cistercensi usavano come fertilizzante le scorie prodotte dalle fornaci, giacché la loro concentrazione di fosfati le rendeva particolarmente utili a questo scopo[25].

Tali opere furono parte di un più ampio fenomeno di impegno tecnologico da parte dei monaci. Come osserva Gimpel, «Il Medioevo introdusse in Europa le macchine in una misura fino ad allora sconosciuta anche ad altre civiltà»[26]. Secondo un'altra fonte, i monaci furono «gli esperti e non pagati consiglieri tecnici del terzo mondo del loro tempo, vale a dire l'Europa dopo l'invasione dei barbari (...). In effetti, che fosse la macinatura del sale, del piombo, del ferro, dell'allume o del gesso, o la metallurgia, l'escavazione del marmo, il tener bottega di coltellinaio o una fabbrica di vetro, o il forgiare piastre di metallo, note anche come "piastre del focolare", non vi era alcuna attività in cui i monaci non dessero prova di creatività e di uno spirito di ricerca fecondo. I benedettini sapevano incanalare il proprio lavoro verso la perfezione. La perizia coltivata nei monasteri si sarebbe diffusa per tutta l'Europa»[27].

Le attività dei monaci spaziavano da curiosità interessanti al decisamente pratico. All'inizio dell'XI secolo, per esempio, un

[24] J. GIMPEL, *op. cit.*, p. 67.
[25] *Ibid.*, p. 68.
[26] *Ibid.*, p. 1.
[27] R. GRÉGOIRE, L. MOULIN e R. OURSEL, *op. cit.*, pp. 271 e 275.

monaco di nome Eilmer volò con un aliante per più di 180 metri; la sua impresa fu ricordata per i successivi tre secoli[28]. Secoli dopo, il bresciano Francesco Lana Terzi (1631-87), non un monaco ma un padre gesuita, proseguì in modo più sistematico lo studio del volo, guadagnandosi l'onore di essere chiamato il padre dell'aviazione. Il suo libro *Prodromo alla arte maestra*, del 1670, fu il primo a descrivere la geometria e la fisica di un vascello volante[29].

I monaci annoverarono anche abili orologiai. Il primo orologio di cui abbiamo notizia fu costruito dal futuro Papa Silvestro II per la città tedesca di Magdeburgo intorno all'anno 996. Orologi molto più sofisticati furono fabbricati in seguito da altri monaci. Nel Trecento un monaco di Glastonbury, Peter Lightfoot, costruì uno degli orologi più antichi ancora esistenti, che oggi è conservato, in eccellente stato, nel Museo della Scienza di Londra.

Sempre nel Trecento, Riccardo di Wallingford, abate dell'abbazia benedettina di Saint Albans – nonché uno degli iniziatori della trigonometria occidentale – si distinse per il grande orologio astronomico che disegnò per quel monastero. Qualcuno ha osservato che un orologio che lo eguagliasse in finezza tecnologica non si sarebbe visto per almeno due secoli. Il magnifico orologio, una meraviglia del suo tempo, non è sopravvissuto, distrutto, forse, durante le confische di monasteri effettuate nel Cinquecento per volontà di Enrico VIII. Tuttavia, gli appunti di Richard sul disegno dell'orologio hanno permesso agli studiosi di riprodurne un modello e persino una ricostruzione a grandezza naturale. Oltre a registrare il passare del tempo, l'orologio poteva prevedere con accuratezza le eclissi lunari.

Gli archeologi stanno ancora scoprendo l'estensione delle competenze e dell'abilità tecnologica dei benedettini. Nei tardi anni Novanta del Novecento, l'archeometallurgo Gerry McDonnell dell'Università di Bradford, in Inghilterra, ha scoperto le prove, vicino all'abbazia di Rievaulx, nello Yorkshire settentrionale, di un grado di raffinatezza tecnologica che va nella direzione delle grandi macchine della Rivoluzione industriale del Settecento. (L'abbazia di Rievaulx fu uno dei monasteri che Enrico VIII fece chiudere negli anni Trenta del Cinquecento nell'ambito del suo piano di confisca dei beni della Chiesa). Esplorando i frammenti di Rievaulx e Laskill (sede decentrata a circa sessanta chilometri dal monastero), McDonnell ha scoperto che i monaci avevano costruito una fornace per estrarre ferro dal minerale di ferro.

La fornace-tipo del XVI secolo era progredita relativamente poco rispetto al suo equivalente antico ed era notevolmente inefficiente, per gli *standard* moderni. Le scorie (o sottoprodotto) di queste primitive fornaci contenevano una concentrazione notevole di ferro, dal momento che le fornaci non potevano raggiungere temperature abbastanza alte da permettere di estrarre tutto il ferro dal minerale di ferro. Tuttavia, le scorie scoperte a Laskill da McDonnell possiedono un basso contenuto di ferro, simile a quello delle scorie prodotte da un moderno altoforno.

McDonnell è certo che i monaci fossero vicinissimi a costruire fornaci per la produzione, su larga scala, di ferro battuto – forse l'ingrediente chiave che inaugurò l'era industriale – e che la fornace di Laskill fosse servita da prototipo. «Gli elementi chiave sono che ogni anno si teneva un raduno di abati e che i cistercensi avevano i mezzi per far circolare da un capo all'altro dell'Europa i progressi tecnologici», ha dichiarato McDonnell. «La disgregazione dei monasteri spezzò questa rete di "trasferimento di tecnologia"». I monaci «avevano il potenziale per passare ad altiforni che non producessero nient'altro che ferro battuto. Erano pronti per farlo su grande scala. Spezzando quel monopolio virtuale, Enrico VIII ne spezzò il potenziale»[30].

Sembra insomma che fu solo la soppressione dei monasteri per volere di un re avido a impedire ai monaci di inaugurare l'era industriale e dare così inizio all'esplosione economica e demografica,

[28] STANLEY L. JAKI, "Medieval Creativity in Science and Technology", in *Patterns and Principles and Other Essays*, Intercollegiate Studies Institute, Bryn Mawr (Pennsylvania) 1995, 81. Si veda anche LYNN WHITE Jr., *Eilmer of Malmesbury, an Eleventh-Century Aviator: A Case Study of Technological Innovation, Its Context and Tradition*, «Technology and Culture» (Baltimora) 2 (1961), pp. 97-111.

[29] JOSEPH MACDONNELL, S.J., *Jesuit Geometers*, St. Louis Institute of Jesuite Sources, St. Louis 1989, pp. 21-22.

[30] DAVID DERBYSHIRE, Henry "Stamped Out Industrial Revolution", «Telegraph» (Gran Bretagna), 21 giugno 2002. Si veda anche *Henry's Big Mistake*, «Discover» (New York), febbraio 1999.

nonché all'innalzamento dell'aspettativa di vita. Perché ciò avvenisse dovettero passare due secoli e mezzo.

Opere di carità

Esamineremo nel dettaglio in un altro capitolo le opere caritatevoli compiute dalla Chiesa. Qui ci limiteremo a ricordare che la Regola benedettina richiedeva ai monaci di elargire elemosine e ospitalità. «Tutti gli ospiti», recitava la Regola, «saranno ricevuti come se fossero Cristo». I monasteri fungevano da locande gratuite, offrendo un luogo di riposo sicuro e quieto per i forestieri, i pellegrini e i poveri. Uno storico dell'abbazia normanna di Bec scrisse: «Si chieda agli spagnoli o ai borgognoni, o a qualsiasi altro straniero, come sono stati accolti a Bec: risponderanno che la porta del monastero è sempre aperta a tutti e che il pane è gratuito per il mondo intero»[31]. In tale offerta di riparo e conforto agli stranieri di ogni genere era all'opera lo spirito di Cristo.

In alcuni casi i monaci facevano addirittura in modo da recuperare i poveretti che, smarriti o rimasti soli dopo il tramonto, avessero bisogno di un rifugio di emergenza. Ad Aubrac, per esempio, dove verso la fine del Cinquecento era stato stabilito un ospedale monastico tra le montagne della Rouergue, una campana apposita suonava ogni notte per radunare i viaggiatori ancora in giro o chiunque fosse sopraffatto dalle spaventose tenebre della foresta. La popolazione locale la soprannominò "la campana dei girovaghi"[32].

Per motivi simili, non era raro che i monaci che vivevano vicino al mare mettessero a punto congegni volti ad avvisare i marinai della presenza di ostacoli perigliosi, né era raro il caso che i monasteri situati nei paraggi del mare fossero attrezzati per dare soccorso ai naufraghi bisognosi di riparo. È stato ipotizzato che la città di Copenaghen debba la propria origine a un monastero (fondato dal vescovo Absalon) che riforniva beni di prima necessità ai naufraghi. In Scozia,

[31] C. MONTALEMBERT, *op. cit.*, pp. 225 e 89-90.
[32] *Ibid.*, p. 227.

ad Abroath, gli abati fissarono una campana galleggiante su uno scoglio notoriamente insidioso della costa del Forfarshire. A seconda della marea, lo scoglio poteva essere scarsamente visibile, e tanti marinai erano spaventati al solo pensiero di urtarlo. Le onde attivavano la campana, e in tal modo i marinai venivano messi in guardia contro il pericolo che li attendeva. A tutt'oggi lo scoglio è noto come "lo scoglio della campana"[33]. Questi esempi costituiscono solo una piccola parte delle premure che i monaci nutrivano per le persone che abitavano o si trovavano a passare nei dintorni delle loro dimore: a loro si deve anche la costruzione o la riparazione di ponti, strade e altri elementi che formavano le infrastrutture dell'età medievale.

Il contributo dei monaci più familiare alla maggior parte di noi è la copiatura dei codici, sia quelli sacri sia quelli dell'antichità pagana. A questo compito e a quelli ad esso legati veniva accordato un onore speciale. Un priore carthusiano scrisse: «Lavorare diligentemente a quest'opera, questo dovrebbe essere il compito speciale dei carthusiani che si ritirano dalla vita mondana (...). In qualche modo questo lavoro è un lavoro immortale, se così si può dire, che non tramonta, ma che rimane per sempre; un lavoro, per così dire, che non è un lavoro; un lavoro che più di ogni altro è consono agli uomini religiosi istruiti»[34].

La parola scritta

Per quanto onorato, il lavoro dei copisti era difficile e impegnativo. Su un codice monastico sono annotate queste parole: «Colui che non sa scrivere immagina che ciò non sia una fatica, ma sebbene soltanto tre dita tengano la penna, è il corpo intero a stancarsi». I monaci si trovavano spesso a lavorare nel freddo più inclemente. Un monaco copista, implorando la nostra simpatia mentre completava una copia del commentario di san Girolamo al *Libro di Daniele*, scrisse: «Buoni lettori che usate quest'opera, vi prego, non dimenticate colui

[33] *Ibid.*, pp. 227-28.
[34] J.B. O'CONNOR, *op. cit.*, p. 118.

che la copiò: era un povero fratello di nome Luigi, che, mentre trascriveva questo volume, portato da un paese straniero, sopportò il freddo e fu obbligato a portare a termine di notte quel che non era capace di scrivere alla luce del giorno. Ma Tu, Signore, concedi, ti prego, piena ricompensa alle sue fatiche»[35].

Nel VI secolo un senatore romano in pensione [senatore dell'Impero Romano d'Oriente; NdT], di nome Cassiodoro, ebbe una precoce visione del ruolo culturale che avrebbe avuto il monastero. Intorno alla metà del secolo, Cassiodoro fondò nell'odierna Calabria il monastero di Vivarium e lo fornì di una bella biblioteca – la sola biblioteca del VI secolo che gli studiosi conoscano anche solo per sentito dire – ponendo in primo piano l'importanza della copiatura dei codici. Alcuni importanti codici cristiani trascritti a Vivarium sembra siano giunti sin nella Biblioteca Lateranense e nelle mani dei papi[36].

Sorprende, però, che non sia a Vivarium, ma ad altre biblioteche e ad altri *scriptoria* monastici che dobbiamo la sopravvivenza della letteratura latina antica nella sua quasi totalità. Quando non furono salvate e trascritte dai monaci, le opere dell'antichità latina furono conservate dalle biblioteche e dalle scuole associate alle grandi cattedrali del Medioevo[37]. Così, anche quando non dava un contributo originale suo proprio, la Chiesa conservava libri e documenti che si sarebbero rivelati di importanza cruciale per la civiltà che avrebbe salvato.

Descrivendo il patrimonio della sua biblioteca di York, il grande Alcuino (il teologo poliglotta che lavorò da vicino con Carlo Magno per restaurare lo studio e il sapere nell'Europa centro-occidentale) menziona opere di Aristotele, Cicerone, Lucano, Plinio, Stazio, Trogo Pompeo e Virgilio, mentre nelle sue lettere cita anche altri autori classici, tra cui Ovidio, Orazio e Terenzio[38]. Nella familiarità con gli autori antichi e nell'apprezzarne il valore Alcuino non era affatto un'eccezione. L'abate di Ferrières Lupus (c. 805-862) cita Cicerone, Orazio, Marziale, Svetonio e Virgilio. L'abate di Fleury (c. 950-1004) dimostra

---

[35] C. MONTALEMBERT, *op. cit.*, pp. 151-52.
[36] L.D. REYNOLDS e N.G. WILSON, *op. cit.*, p. 83.
[37] *Ibid.*, pp. 81-82.
[38] C. MONTALEMBERT, *op. cit.*, p. 145.

una particolare familiarità con Orazio, Sallustio, Terenzio e Virgilio. Desiderio, eletto Papa Vittore III nel 1086, descritto come il più grande abate di Montecassino dopo Benedetto, diresse personalmente la trascrizione di Orazio e Seneca e quelle del *De natura deorum* di Cicerone e dei *Fasti* di Ovidio[39]. Il suo amico arcivescovo Alfano, monaco di Montecassino, possedeva la stessa fluida conoscenza degli autori antichi, come si evince dalle frequenti citazioni da Apuleio, Aristotele, Cicerone, Platone, Varrone e Virgilio, e nei propri versi imitava Ovidio e Orazio. Quando era abate di Bec, sant'Anselmo ai suoi studenti tesseva le lodi di Virgilio e di altri scrittori classici, nonostante volesse che ne tralasciassero alcuni passi reprensibili[40].

Il grande Gerberto di Aurillac, il futuro Papa Silvestro II, non si limitò all'insegnamento della logica, ma fece apprezzare ai suoi studenti Orazio, Giovenale, Lucano, Persio, Terenzio, Stazio e Virgilio. Sappiamo di lezioni dedicate ad autori classici in luoghi come Saint Albans in Inghilterra e Paderborn nell'odierna Germania. In un esercizio scolastico giunto fino a noi, sant'Ildeberto cucì insieme passi da Cicerone, Orazio, Giovenale, Persio, Seneca, Terenzio e altri. Il cardinale John Henry Newman, il grande convertito dall'anglicanesimo e grande storico, ipotizza che sant'Ildeberto conoscesse Orazio pressoché a memoria[41]. La Chiesa, in effetti, curò, preservò, studiò e insegnò le opere degli antichi, che altrimenti sarebbero andate perdute.

Alcuni monasteri furono conosciuti per la loro perizia in particolari rami del sapere. Così, per esempio, i monaci di San Benigno, a Digione, impartivano lezioni di medicina; il monastero di San Gallo, nell'odierna Svizzera, aveva una scuola di pittura e incisione, e in certi monasteri tedeschi si poteva assistere a lezioni di greco antico, ebraico e arabo[42].

Spesso i monaci arricchivano la propria istruzione frequentando una o più di una delle scuole monastiche fondate durante la rinascita carolingia e oltre. Essendo giunto a dominare le discipline insegnate nella propria casa, l'abate di Fleury passò a studiare filosofia e astronomia a

---

[39] *Ibid.*, p. 146, e RAYMUND WEBSTER, voce "Pope Blessed Victor III", *Catholic Encyclopedia*, 2ª ediz., 1913.
[40] C. MONTALEMBERT, *op. cit.*, p. 146, e J.H. NEWMAN, *op. cit.*, pp. 320-21.
[41] J.H. NEWMAN, *op. cit.*, pp. 316-17.
[42] *Ibid.*, p. 319.

Parigi e a Reims. Ci sono pervenute storie simili riguardanti l'arcivescovo Raban di Magonza, san Wolfgang, e il già incontrato Gerberto[43].

Nell'XI secolo il monastero madre della tradizione benedettina, Montecassino, godette di una rinascita culturale che è stata definita «d'evento più entusiasmante nella storia degli studi latini del secolo XI»[44]. In aggiunta all'enorme produzione di lavoro artistico e intellettuale, Montecassino rinnovò il proprio interesse per i testi dell'antichità classica:

> In un sol colpo furono rinvenuti numerosi testi che altrimenti sarebbero stati perduti per sempre. Alle scoperte fatte da questo singolo monastero in questo singolo periodo dobbiamo la conservazione degli *Annali* e delle *Storie* di Tacito (...), dell'*Asino d'oro* di Apuleio, dei *Dialoghi* di Seneca, del *De lingua latina* di Varrone, del *De aquis* di Frontino, e di trentanove versi della VI satira di Giovenale che non si trovano in alcun altro codice[45].

Oltre alla premurosa opera di conservazione degli scritti del mondo classico e dei Padri della Chiesa, gli uni e gli altri di capitale importanza per la civiltà occidentale, i monaci copisti svolsero un'altra opera di importanza incalcolabile, ossia la conservazione della Bibbia[46]. Senza la loro devozione a questo compito decisivo, senza le numerose copie che ne fecero, non è chiaro come la Bibbia sarebbe potuta sopravvivere alla strage compiuta dai barbari. I monaci, inoltre, abbellirono spesso i Vangeli con raffinate decorazioni artistiche, come si può vedere nei famosi Vangeli di Lindau e Lindisfarne: opere d'arte tanto quanto di fede.

In tutta la storia del monachesimo troviamo abbondanti prove della devozione nutrita dai monaci per i propri libri. Per esempio, san Benedetto Biscop, il fondatore del monastero di Wearmouth in Inghilterra, andò in cerca per ogni dove di volumi con cui arricchire la biblioteca del proprio monastero, intraprendendo, a tale scopo, cinque viaggi per mare (da cui tornò ogni volta con un carico considerevole)[47]. Lupus chiese a un suo collega abate se potesse concedergli l'opportunità di copiare *Le vite dei Cesari* di Svetonio e scongiurò un altro amico di portargli i resoconti fatti da Sallustio sulla guerra di Catilina e su quella di Giugurta, le *Verrine* di Cicerone, e qualsiasi altro libro che potesse essere interessante. A un altro amico chiese di poter prendere in prestito la sua *Rhetorica* di Cicerone e fece richiesta al papa di una copia del *De oratore* di Cicerone, delle *Istituzioni* di Quintiliano e di altri testi. Gerberto era mosso da un entusiasmo simile, quando si offrì di aiutare un altro abate a terminare le copie incomplete di Cicerone e di Demostene e quando cercava copie delle *Verrine* e della *Repubblica* di Cicerone[48]. Si legge che quando viaggiava a cavallo san Maieul di Cluny aveva sempre un libro in mano, tanto era devoto alla lettura. Halinard, che fu abate di San Benigno a Digione prima di diventare arcivescovo di Lione, dà prova della stessa disposizione, nel raccontarci della passione speciale che nutriva per i filosofi dell'antichità[49]. «Senza studio e senza libri», disse un monaco di Muri, «da vita del monaco non è nulla». Quando era priore a Witham, la prima casa carthusiana su suolo inglese, sant'Ugo (Hugh) di Lincoln si espresse in modo simile: «I nostri libri sono la nostra delizia e la nostra ricchezza in tempo di pace, le nostre armi di offesa e di difesa in tempo di guerra, il nostro cibo quando siamo affamati e la nostra medicina quando siamo ammalati»[50]. L'ammirazione che la civiltà occidentale nutre per la parola scritta e per i classici viene dalla Chiesa Cattolica, che durante le invasioni barbariche preservò l'una e gli altri.

Sebbene in misura variabile nel corso dei secoli, i monaci furono anche insegnanti. San Giovanni Crisostomo ci dice che già al suo tempo (c. 347-407) vigeva la consuetudine, tra la popolazione di Antiochia, di mandare i propri figli a studiare presso i monaci. San Benedetto insegnò ai figli dei nobili romani[51], san Bonifacio stabilì una scuola in ogni monastero da lui fondato in Germania, e in Inghilterra

---

[43] *Ibid.*, pp. 317-19.
[44] L.D. REYNOLDS e N.G. WILSON, *op. cit.*, p. 109.
[45] *Ibid.*, pp. 109-110.
[46] J.B. O'CONNOR, *op. cit.*, p. 115.

[47] C. MONTALEMBERT, *op. cit.*, p. 139.
[47] J.H. NEWMAN, *op. cit.*, p. 321.
[48] C. MONTALEMBERT, *op. cit.*, p. 143.
[49] *Ibid.*, p. 142.
[51] *Ibid.*, p. 118.

sant'Agostino e i suoi monaci aprirono scuole ovunque si recassero[52]. A san Patrizio si attribuisce l'incoraggiamento degli studi sull'Irlanda. I monasteri irlandesi si sarebbero sviluppati in importanti centri di sapere, che dispensavano istruzione tanto ai monaci quanto ai laici[53].

Tuttavia, per coloro che non pronunciavano i voti monastici, la maggior parte dell'istruzione si svolgeva in luoghi separati e, in seguito, nelle scuole delle cattedrali fondate durante il regno di Carlo Magno. Ma quand'anche il contributo dei monasteri all'istruzione fosse stato limitato all'insegnare a leggere e a scrivere, avrebbe comunque rappresentato un'opera di non poca importanza. Alla catastrofe che colpì i Micenei nel XII secolo a.C. – un'invasione dei Dori, secondo alcuni studiosi – seguì un periodo, di tre secoli, di totale analfabetismo, noto come "il Medioevo greco". La scrittura semplicemente sparì, sommersa dal caos. Invece, l'impegno profuso dai monaci nella lettura, nella scrittura e nell'istruzione fece sì che la terribile sorte che colpì i Micenei non toccasse agli europei in seguito alla caduta dell'Impero Romano. Fu grazie ai monaci che questa volta l'alfabetismo sopravvisse alla catastrofe politica e sociale.

I monaci fecero però ben più che preservare la capacità di leggere e scrivere. Uno studioso mal disposto non ha potuto non ammettere, a proposito dell'istruzione monastica: «Studiavano le canzoni dei poeti pagani e le opere degli storici e dei filosofi. I monasteri e le scuole monastiche fiorivano e ogni insediamento diventava un centro di vita religiosa, oltre che di istruzione»[54]. Un altro cronista non ben disposto scrisse dei monaci: «Non solo stabilirono scuole, nelle quali furono i maestri, ma posero le fondamenta per le università. Furono i pensatori e i filosofi del loro tempo e diedero forma al pensiero politico e religioso. Fu a loro, sia come individui sia come collettività, che si deve la continuità del pensiero dal mondo antico al basso Medioevo, all'età moderna»[55].

Quanto detto sulle opere compiute dai monaci può solo delineare la superficie di un argomento immenso. Negli anni Sessanta e Settanta dell'Ottocento, nella sua storia, in sei volumi, dei monaci occidentali, il conte di Montalembert lamentò varie volte la propria incapacità di fornire più che una rassegna superficiale di grandi figure e grandi opere, e non poté far altro che rimandare i propri lettori ai riferimenti contenuti nelle note. Il contributo dato dai monaci alla civiltà occidentale, come abbiamo visto, fu immenso. Tra le altre cose, i monaci insegnarono metallurgia, introdussero nuove coltivazioni, copiarono testi antichi, preservarono la capacità di leggere e scrivere, furono pionieri della tecnologia, inventarono lo *champagne*, diedero rifugio a viaggiatori di ogni dove, si presero a cuore chi si era smarrito e chi aveva fatto naufragio. Nella storia della civiltà occidentale chi altri può vantare lo stesso primato? Ma la Chiesa che diede all'Occidente i monaci creò anche l'università, come vedremo nel capitolo seguente.

---

[52] Voce "The Benedectine Order", *Catholic Enciclopedia*, 2ª ediz., 1913.

[53] THOMAS CAHILL, *Come gli irlandesi salvarono la civiltà*, traduz. a cura di Catherine Mc Gilvray, Fazi, Roma 1997, pp. 175-76 e 203 (ediz. originale: *How the Irish Saved Civilization*, Doubleday, New York 1995).

[54] Adolf von Harnack, citato in J.B. O'CONNOR, *op. cit.*, p. 90.

[55] A.C. FLICK, *op. cit.*, pp. 222-23.

CAPITOLO 4

LA CHIESA E L'UNIVERSITÀ

Sebbene non siano in grado di definire il Medioevo cronologicamente, molti studenti universitari di oggi sono sicuri che si sia trattato di un periodo pieno di ignoranza, superstizione e repressione intellettuale. Niente di più lontano dalla verità: è al Medioevo, infatti, che dobbiamo il maggior contributo intellettuale alla civiltà occidentale, ovvero il sistema universitario.

L'università fu un fenomeno del tutto nuovo nella storia europea: nulla di simile era esistito in Grecia o a Roma[1]. L'istituzione che conosciamo oggi, con le sue facoltà, corsi di studio, esami e lauree, come anche la divisione in corsi di laurea e corsi *post lauream*, ci viene direttamente dal mondo medievale. Fu la Chiesa a sviluppare il sistema universitario perché, secondo lo storico Lowrie Daly, fu «l'unica istituzione europea che mostrò un interesse costante verso la conservazione e la coltivazione del sapere»[2].

Non possiamo indicare una data esatta per la nascita delle università di Parigi e Bologna, Oxford e Cambridge, dal momento che esse si svilupparono lungo un certo arco di tempo, avendo come nucleo Parigi e Bologna le scuole delle cattedrali, Oxford e Cambridge riunioni informali di maestri e studenti, ma possiamo dire con sicu-

---

[1] Si vedano CHARLES HOMER HASKINS, *The Rise of Universities*, Cornell University Press, Ithaca 1957 [1923], p. 1; ID., *La rinascita del dodicesimo secolo*, traduz. di P. Marziale Bartole, Il Mulino, Bologna 1998 [1972], p. 307 (ediz. originale: *The Renaissance of the Twelfth Century*, Meridian, Cleveland, Ohio 1957 [1927]); LOWRIE J. DALY, *The Medieval University, 1200-1400*, Sheed and Ward, New York 1961, pp. 213-14.

[2] L.J. DALY, *op. cit.*, p. 4.

rezza che le università cominciarono a prendere forma durante la seconda metà del XII secolo.

Per essere identificata come università una scuola medievale doveva possedere certe caratteristiche. L'università possedeva un nucleo di testi obbligatori, sui quali i docenti basavano le lezioni aggiungendovi le proprie considerazioni, era inoltre caratterizzata da programmi accademici ben definiti, che duravano per un numero più o meno definito di anni, e si distingueva per il conferimento di diplomi. Poiché autorizzava il laureato ad essere chiamato "maestro", comportava l'ammissione alla corporazione della propria professione. Sebbene le università fossero spesso in conflitto con le autorità esterne per veder riconosciuta la propria autonomia, generalmente ottenevano sia questa sia il riconoscimento legale di corporazione[3].

Non solo la Chiesa in senso lato protesse le università, ma il papato stesso svolse un ruolo centrale nell'agevolare la loro creazione e nell'incoraggiarle. La concessione di uno statuto autonomo a un'università era da intendersi come un chiaro segno di protezione papale. Allo scoppio della Riforma esistevano ottantuno università, di cui trentatré possedevano un privilegio papale, quindici un privilegio reale o imperiale, venti l'uno e l'altro e tredici né l'uno né l'altro[4]. Era inoltre opinione diffusa che un'università non potesse conferire lauree senza l'approvazione del papa, del re, o dell'imperatore. Nel 1254 Papa Innocenzo IV concesse ufficialmente questo privilegio all'Università di Oxford. Il papa (di fatto) e l'imperatore (in teoria) avevano potere su tutta la cristianità, e per questa ragione era a loro che l'università doveva rivolgersi per ottenere il diritto al conferimento delle lauree. Forti dell'approvazione dell'una o dell'altra delle due figure universali, i certificati di laurea avrebbero goduto del rispetto di tutta la cristianità; le lauree conferite sulla base della sola approvazione dei

[3] RICHARD C. DALES, *The Intellectual Life of Western Europe in the Midle Ages*, University Press of America, Washington, D.C. 1980, p. 208.

[4] Vedi voce "Universities", *Catholic Encyclopedia*, 1913. Le università che non avevano statuti autonomi si erano formate spontaneamente *ex consuetudine*.

monarchi nazionali, invece, erano considerate valide solo nel regno in cui erano conferite[5].

In certi casi, tra cui si annoverano le università di Bologna, Oxford e Parigi, il certificato di laurea autorizzava a insegnare in qualsiasi luogo (*ius ubique docendi*). Il primo testo in cui si trova riferimento a questo privilegio è il documento, firmato da Papa Gregorio IX nel 1233, relativo all'Università di Tolosa, che sarebbe diventato un modello per le altre università. Alla fine del Duecento lo *ius ubique docendi* era diventato «il marchio giuridico di un'università»[6]. In linea teorica, gli studiosi potevano essere ammessi automaticamente a qualsiasi altra facoltà dell'Europa occidentale, sebbene in realtà le singole istituzioni si riservassero il diritto di esaminare il candidato prima di assumerlo[7]. In ogni caso, il privilegio conferito dai papi svolse un ruolo importante nell'incoraggiare la diffusione del sapere e lo sviluppo del concetto di comunità scientifica internazionale.

Città e tonaca

L'influenza esercitata dal papa sul sistema universitario si estendeva a molte altre questioni. È sufficiente dare un'occhiata alla storia dell'università medievale per rendersi conto che i conflitti tra l'università e la popolazione o il governo locale erano tutt'altro che infrequenti. Gli abitanti di una città universitaria nutrivano sentimenti ambivalenti nei confronti degli studenti universitari: da un lato l'università era una manna per i mercanti locali e per l'attività economica in generale, dal momento che gli studenti portavano soldi da spendere, ma dall'altro gli studenti universitari potevano essere irresponsabili e indisciplinati. Come ha sintetizzato uno studioso moderno, gli abitanti delle città universitarie medievali amavano il denaro ma odiavano gli studenti. Di conseguenza era frequente udire studenti e professori lamentarsi di essere «aggrediti dai locali, trattati malamente

[5] *Ibid.*

[6] GORDON LEFF, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: An Institutional and Intellectual History*, Jon Wiley and Sons, New York 1968, p. 18.

[7] L.J. DALY, *op. cit.*, p. 167.

dalla polizia, condannati a pene o sanzioni senza le adeguate garanzie di legge, e oltre a ciò ingannati su affitto, cibo e libri»[8].

Fu così che la Chiesa concesse una protezione speciale agli studenti, offrendo loro il cosiddetto "beneficio clericale", in virtù del quale torcere un capello agli studenti diventò un crimine gravissimo e gli studenti stessi ottennero il diritto di far discutere il proprio caso in un tribunale religioso piuttosto che in un tribunale secolare. Ciò fu possibile perché gli studenti erano se non effettivi, potenziali candidati a una carica ecclesiastica. Spesso i governanti secolari estesero protezioni simili; per esempio, nel 1260 Filippo Augusto di Francia garantì e confermò a studenti dell'Università di Parigi il diritto di far discutere le proprie cause in un tribunale che non avrebbe mancato di essere più favorevole di quello locale[9].

I papi intervennero a difendere l'università in numerose occasioni, come quando nel 1220 Onorio III (1216-1227) prese le parti degli studenti di Bologna allorquando furono violati alcuni loro privilegi. Quando il cancelliere di Parigi si impuntò nella pretesa di ricevere un giuramento di lealtà, scese in campo Papa Innocenzo III (1198-1216). Quando, nel 1231, gli ufficiali diocesani parigini lesero l'autonomia istituzionale dell'università, Papa Gregorio IX emanò la bolla *Parens scientiarum* a sostegno dei "maestri" di Parigi. In questo documento il Papa garantiva all'università di Parigi il diritto all'autogoverno, attraverso il quale avrebbe potuto imporre le proprie regole in merito ai corsi e agli studi. Il Papa garantiva all'università anche una giurisdizione papale separata, emancipandola da possibili interferenze diocesane. «Con questo documento», scrive uno studioso, «l'università raggiunge la maggiore età e comincia ad apparire nella storia del diritto come una corporazione intellettuale a tutti gli effetti, volta all'avanzamento e all'educazione degli studiosi»[10]. Il papato, scrive un altro studioso, «deve essere considerato una forza maggiore, nella formazione dell'autonomia della corporazione di Parigi [vale a dire l'organizzazione di tutti gli studiosi di Parigi]»[11].

In quello stesso documento il Papa cercò di stabilire un *habitat* equo e pacifico per l'università, concedendo un privilegio noto come "*cessatio*", consistente nel diritto di sospendere le lezioni e indire uno "sciopero generale" ogniqualvolta i suoi membri fossero stati trattati in modo offensivo. La giusta causa riguardava anche «il rifiuto del diritto di fissare il prezzo dell'affitto di un alloggio, il ferimento o la mutilazione di uno studente, per cui non fosse stata data soddisfazione nei quindici giorni successivi, [o] l'illegale imprigionamento di uno studente»[12].

Divenne pratica frequente, per le università, portare a Roma le proprie lagnanze[13]. Addirittura, in diverse occasioni il papa intervenne per obbligare le università a pagare i professori: dovettero prendere queste misure Bonifacio VIII, Clemente V, Clemente VI e Gregorio IX[14]. Non stupisce quanto afferma uno studioso, secondo cui «il protettore più sistematico e potente [delle università] fu il papa della Chiesa di Roma. Fu lui che in un mondo di giurisdizioni spesso in conflitto l'una con l'altra concesse, accrebbe e protesse il loro *status* privilegiato»[15].

Quando il sistema universitario era ancora giovane, insomma, furono i papi i suoi più costanti difensori e l'autorità alla quale gli studenti e i docenti ricorsero abitualmente. La Chiesa concesse statuti autonomi, tutelò i diritti dell'università, prese le parti degli studiosi contro ogni sgradevole interferenza tenendo testa alle autorità, costruì una comunità accademica internazionale con il privilegio dello *ius ubique docendi*, e, come vedremo, permise e promosse quel genere di dibattito scientifico, vigoroso e perlopiù privo di restrizioni, che comunemente associamo all'idea stessa di università. Nessun'altra isti-

---

[8] JOSEPH H. LYNCH, *The Medieval Church: A Brief History*, *op. cit.*, p. 250.
[9] L.J. DALY, *op. cit.*, pp. 163-64.
[10] *Ibid.*, p. 22.
[11] A.B. COBBAN, *The Medieval Universities: Their Development and Organization*, Methuen & Co., London 1975, pp. 82-83.
[12] L.J. DALY, *op. cit.*, p. 168.
[13] Voce "Universities", *Catholic Encyclopedia*, e A.B. COBBAN, *op. cit.*, p. 57.
[14] Voce "Universities", *Catholic Encyclopedia*.
[15] L.J. DALY, *op. cit.*, p. 202.

tuzione fece più della Chiesa Cattolica per promuovere la diffusione del sapere.

Le università medievali differiscono da quelle moderne per alcuni aspetti importanti. Innanzi tutto, nel primo periodo della sua storia l'università non possedette edifici né tanto meno l'equivalente degli odierni *campus*. L'università era i suoi insegnanti e i suoi studenti, non un luogo specifico; le lezioni si tenevano non in aule ma in cattedrali o in sale private di vario genere. In secondo luogo, non esistevano "biblioteche universitarie". Collezioni librarie significative sarebbero state difficili da acquisire anche nel caso in cui le università avessero posseduto sedi proprie. Secondo alcune stime, un volume tipo richiedeva un lavoro di copiatura che andava dai sei agli otto mesi. (Così anche le grandi collezioni monastiche erano, per gli *standard* moderni, piuttosto scarne e all'apparenza povere.) I libri assolutamente necessari agli studenti di norma si prendevano a prestito, non si acquistavano.

A quanto pare, molti studenti universitari del periodo medievale provenivano da famiglie di origine modesta, benché fossero rappresentati in modo rilevante anche i benestanti. La maggior parte degli studenti delle arti in senso lato aveva minimo quattordici anni e massimo venti. Molti frequentavano l'università allo scopo di prepararsi per una carriera, perciò non sorprende che il corso di studio più comune fosse quello in legge. Agli studenti laici si aggiungevano molti giovani appartenenti a ordini sacri, che desideravano semplicemente accrescere la propria cultura o erano sovvenzionati da un superiore ecclesiastico[16].

Più le università si consolidavano, più era traumatico, per una città, che l'università risolvesse di cambiar sede, un fatto del resto non infrequente, particolarmente perché, agli inizi, non essendo ubicate in edifici o siti specifici, le università non erano legate a un luogo. Così l'università di Padova nacque dalla migrazione, nel 1222, di studiosi da Bologna. Per impedire alle università di cambiare città, le autorità secolari erano disposte a offrire loro una varietà di aiuti e privilegi allettanti[17].

[16] G. LEFF, *op. cit.*, p. 10.

Che cosa si studiava, in queste grandi istituzioni? Le sette arti liberali, per cominciare; diritto civile e canonico, filosofia naturale, medicina e teologia. Man mano che nel corso del XII secolo le università presero forma, furono le fortunate beneficiarie dei frutti di quello che alcuni studiosi hanno definito "la rinascita del XII secolo"[18]. Imponenti lavori di traduzione portarono alla luce molte delle grandi opere del mondo antico che la comunità degli studiosi occidentali da troppi secoli aveva smarrito: tra queste, la geometria di Euclide, la logica, la metafisica, la filosofia naturale e l'etica di Aristotele, e l'opera medica di Galeno. Cominciarono a fiorire anche gli studi di diritto, in particolare a Bologna, dopo che fu riscoperto il *Digestum*, la parte principale del *Corpus juris civilis* di Giustiniano (VI secolo), un compendio di diritto romano molto ammirato sino ai giorni nostri.

La vita accademica

La distinzione tra istruzione universitaria *ante* e *post lauream* fu delineata nelle prime università in modo simile a quello tuttora vigente nelle nostre. Come capita oggi, alcuni luoghi furono celebri per determinate discipline: così Bologna diventò famosa per gli studi *post lauream* di diritto, e Parigi per la teologia e le arti.

Lo studente di un corso universitario di primo grado, detto anche "artista" (cioè studente di arti liberali), frequentava lezioni, prendeva parte di tanto in tanto a "dispute" in classe e seguiva le dispute dei compagni. I suoi maestri tenevano lezioni su un testo importante, spesso dell'antichità classica. Oltre a fornire commentari dei testi antichi, gradualmente i professori cominciarono a introdurre una serie di "questioni" da risolversi per mezzo dell'argomentazione. A poco a poco le questioni finirono col prendere il posto dei commentari. Fu

[17] *Ibid.*, pp. 8-9.
[18] Lo studio classico è C.H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, *op. cit.*; si veda anche ID., *The Rise of Universities*, *op. cit.*, pp. 4-5.

così che ebbe inizio il metodo dell'argomentazione scolastica basato sulla "*quaestio*", del tipo che si trova nella *Summa theologiae* di san Tommaso d'Aquino.

Tali "questioni" venivano poste anche nella disputa che veniva detta "ordinaria". Il maestro assegnava agli studenti il compito di sostenere l'uno o l'altro aspetto di una questione; una volta terminata l'interazione degli studenti, stava al maestro "determinare" o risolvere la "questione". Per ottenere il diploma di laurea uno studente doveva "determinare" una "questione" da solo persuadendo gli insegnanti; (prima di avere la possibilità di far questo, però, doveva aver dato prova di possedere una preparazione adeguata e di essere idoneo alla valutazione). Ai più tutto ciò, ovvero il privilegiare un argomentare avvertito, il saper difendere in modo persuasivo ciascun aspetto di una "questione", e infine il saper risolvere una disputa per mezzo di strumenti razionali, sembrerà l'opposto della vita intellettuale cui si tende ad associare l'uomo del Medioevo, eppure era sulla base di questo processo che veniva conferito un diploma di laurea.

Una volta che lo studente aveva "determinato" una "questione", riceveva il diploma di laurea. L'intero percorso richiedeva quattro o cinque anni, al termine dei quali lo studente poteva semplicemente ritenere compiuta la propria istruzione, come fa oggi la maggior parte dei laureati, e cercare un lavoro remunerativo (anche come insegnante, magari in scuole europee non prestigiose), oppure decidere di continuare gli studi e conseguire una specializzazione. Il diploma di laurea, per il quale lo qualificava il completamento soddisfacente del corso di studi, lo avrebbe reso idoneo a insegnare nel sistema universitario.

Il futuro "maestro" doveva dimostrare una buona conoscenza delle opere che formavano il canone della civiltà occidentale. Ciò doveva avvenire prima che egli facesse formale richiesta della licenza per insegnare (una sorta di abilitazione), licenza che gli veniva conferita tra la laurea e il diploma di specializzazione, necessaria non soltanto ai futuri insegnanti, ma a tutti quanti cercassero un posto appetibile nel servizio civile o ecclesiastico. Possiamo farci un'idea del *background* dello studente avanzato leggendo la seguente rassegna – opera di uno storico dei nostri giorni – di testi con cui egli doveva dimostrare di avere familiarità:

> Dopo essersi laureato, e prima di richiedere la licenza di insegnamento, lo studente deve aver «ascoltato lezioni, a Parigi o in qualche altra università» sulle seguenti opere di Aristotele: *La fisica*, *La generazione e la corruzione*, il *Del cielo* e *I piccoli trattati naturali*, ovvero *Sul senso e sui sensibili*, *Sul sonno*, *Sui sogni*, *Sulla memoria*, *Sulla lunghezza e la brevità della vita*. Deve poi aver ascoltato (o aver programmato di ascoltare) lezioni sulla *Metafisica* e deve aver frequentato lezioni su libri matematici. Con riferimento al *curriculum* di Oxford lo storico Hastings Rashdall fornisce la seguente lista di opere e autori, che il laureato doveva leggere tra il periodo della sua "determinazione" e quello del conferimento del titolo di "maestro": per quanto riguarda i libri sulle arti liberali: per la grammatica, Prisciano; per la retorica, la *Retorica* di Aristotele (tre semestri) o i *Topici* di Boezio (il IV libro) o la *Rhetorica nova* di Cicerone o le *Metamorfosi* di Ovidio o la *Poetria Virgilii*; per la logica, il *De interpretatione* di Aristotele (tre semestri) o i *Topici* di Boezio (libri I-III) o i *Primi analitici* o i *Topici* di Aristotele; per l'aritmetica e la musica, Boezio; per la geometria, Euclide, Alhacen o la *Prospettiva* di Vitellio; per l'astronomia, la *Theorica planetarum* (due semestri) o l'*Almagestum* di Tolomeo. Per la filosofia naturale le opere in più erano: *La fisica* o *Il cielo* di Aristotele (tre semestri) o, sempre di Aristotele, *Gli elementi* o *Le meteoriti* o *I vegetali e le piante* o *L'anima* o *Gli animali*, o qualsiasi dei "piccoli trattati naturali". Infine, ancora di Aristotele, per la filosofia morale *L'etica* o *L'economia* o *La politica* (per tre semestri) e, per la metafisica, *La metafisica* (per due o tre semestri) se il candidato non si era ancora laureato[19].

La comprensione esatta del processo di conseguimento dell'abilitazione sfida ogni tentativo di generalizzazione, ma si può dire che comportasse il dar prova di conoscere altri testi, nonché di aver fatto propri certi principî su cui si fondava la vita universitaria. Quando lo studente aveva completato l'intero *iter*, gli veniva ufficialmente conferita l'abilitazione. A Sainte Geneviève il candidato si inginocchiava di fronte al vice-cancelliere, che pronunciava le seguenti parole:

---

[19] L.J. DALY, *op. cit.*, pp. 132-33. [Nell'elenco di Daly mancano altri due "piccoli trattati naturali", ovvero *Sulla vita e sulla morte* e *Sulla respirazione*. NdT].

Io, in nome dell'autorità a me conferita dagli apostoli Pietro e Paolo, ti conferisco la licenza di tener lezioni, leggere, disputare e determinare, e di esercitare altri atti scolastici e magistrali nella Facoltà di Arti di Parigi e altrove, nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Amen[20].

È difficile stabilire con precisione quanto tempo intercorresse tra il conferimento dell'abilitazione e quello del titolo di "maestro" (che a quanto pare richiedeva la conoscenza di un ulteriore numero di libri); secondo una stima ragionevole esso oscillava tra i sei mesi e i tre anni. Ci risulta che un candidato che aveva forse letto tutti i libri richiesti ricevette l'uno e l'altro riconoscimento lo stesso giorno[21].

Contrariamente a quanto si crede comunemente, che i presupposti teologici tingessero tutte le investigazioni filosofiche, la gran parte degli studiosi del Medioevo rispettò l'autonomia della disciplina che veniva detta "filosofia naturale" (una branca del sapere che si occupava del funzionamento del mondo fisico e in particolare del mutamento e del movimento). Ricercando spiegazioni naturali a fenomeni naturali, i filosofi naturali tenevano i loro studi separati dalla teologia. Dai filosofi naturali che operavano nelle facoltà di arte, scrive Edward Grant in *Dio e ragione nel Medioevo* (*God and Reason in the Middle Ages*), «ci si attendeva che si trattenessero dall'introdurre nella filosofia naturale tanto la teologia quanto le questioni di fede»[22].

Questo riguardo per l'autonomia della filosofia naturale rispetto alla teologia era ritenuto valido anche tra i teologi che scrivevano nell'ambito delle scienze naturali. Quando i fratelli domenicani chiesero ad Alberto Magno, il grande maestro di Tommaso d'Aquino, di scrivere un libro sulla fisica che li aiutasse a comprendere le opere naturali di Aristotele, per evitare che ci si attendesse da lui un mescolamento delle idee teologiche alla filosofia naturale, Alberto rifiutò recisamente, spiegando che le idee teologiche appartenevano ai trattati teologici, non a quelli delle scienze naturali.

[20] *Ibid.*, p. 135.
[21] *Ibid.*, p. 136.
[22] EDWARD GRANT, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 184.

Lo studio della logica medievale fornisce prove supplementari di una forte adesione, da parte del Medioevo, al pensiero razionale. «Attraverso corsi di logica tanto sofisticati e intensi», scrive Grant, «gli studenti del Medioevo venivano resi consapevoli delle sottigliezze linguistiche e delle insidie insite nell'argomentazione. Così in un corso di studi universitario si poneva grande attenzione sull'importanza e sull'utilità della ragione». Edith Sylla, una specialista di filosofia naturale, logica e teologia del Trecento e del Quattrocento, scrive che dovremmo «stupirci del livello di sottigliezza logica che gli studenti degli ultimi anni dell'università di Oxford erano tenuti a conseguire»[23].

Naturalmente, gli studiosi prendevano le mosse da Aristotele, un genio della logica, ma erano anche autori di trattati di logica; il più famoso lo scrisse un futuro papa, Pietro di Spagna (Papa Giovanni XXI), negli anni Trenta del Duecento. Le sue *Summulae logicales* sarebbero state il testo *standard* per quattrocento anni e avrebbero avuto ben centosessantasei edizioni prima della fine del Seicento.

L'età della Scolastica

Se il Medioevo fosse stato veramente un'epoca in cui tutte le questioni si fossero risolte per mezzo di appelli all'autorità, l'impegno allo studio della logica formale non avrebbe avuto senso; invece, l'adesione alla disciplina della logica è rivelatrice di una civiltà che mirava a comprendere e persuadere; era a tal fine che i professori pretendevano che i loro studenti fossero in grado di individuare errori di logica e formulare argomentazioni logicamente valide.

Questa fu l'età della Scolastica. Non è facile giungere a una definizione soddisfacente della Scolastica, che valga per tutti i pensatori per i quali è stata usata l'etichetta di "scolastici". A un certo livello, "scolastico" è l'aggettivo con cui si designava il lavoro scientifico condotto nelle "scuole", vale a dire le università europee; ma l'aggettivo "scolastico" è più illuminante se riferito al *metodo* usato dagli intellettuali nell'elaborare il proprio pensiero, che non al suo *contenuto*. Per lo più

[23] *Ibid.*, p. 146.

gli scolastici si votavano all'uso della ragione intesa come strumento indispensabile allo studio della teologia e della filosofia, e alla dialettica (il confronto dinamico di posizioni opposte, a cui seguiva una risoluzione della "questione" attraverso il ricorso sia alla ragione sia all'*auctoritas*) intesa come il metodo per perseguire questioni di interesse intellettuale. Man mano che la tradizione maturava, i trattati scolastici tesero a seguire uno schema fisso, consistente nella presentazione di una questione, nell'esame degli argomenti da entrambi i punti di vista, nella presentazione, da parte dell'autore del trattato, della propria opinione, e nella sua risposta alle obiezioni.

Forse il primo scolastico fu sant'Anselmo (1033-1109). Abate del monastero di Bec e successivamente arcivescovo di Canterbury, Anselmo differì dalla maggior parte degli scolastici in quanto non ricoprì mai una posizione accademica; malgrado ciò, Anselmo condivise con tutti gli altri scolastici l'interesse, tipicamente scolastico, a usare la ragione per esplorare questioni filosofiche e teologiche. Per esempio, il suo *Cur Deus homo* esamina da un punto di vista razionale la ragione per cui fu opportuno e giusto che Dio si facesse uomo.

Nelle cerchie filosofiche, tuttavia, sant'Anselmo è conosciuto di più per la sua prova razionale dell'esistenza di Dio. Noto come "l'argomento ontologico", il ragionamento di Anselmo ha stimolato e affascinato perfino chi non lo ha condiviso. Per Anselmo l'esistenza di Dio era implicita nella definizione stessa di Dio: come una conoscenza e una comprensione completa dell'idea del nove comportava che la radice quadrata fosse tre, così una comprensione completa di Dio comportava che tale essere dovesse esistere[24]. Come definizione di partenza Anselmo pone che Dio sia «ciò il cui maggiore non può essere concepito». Per maggior chiarezza, modificheremo la formulazione di Anselmo in «l'essere più grande che sia possibile concepire». L'essere più grande che sia possibile concepire

[24] Questa formulazione dell'argomento di Anselmo appartiene a William Marra, un amico di vecchia data, morto nel 1998, che per decenni ha insegnato filosofia alla Fordham University, New York, e che apparteneva a quella tradizione minoritaria di filosofi occidentali che hanno creduto che la prova di sant'Anselmo sia riuscita a dimostrare la necessità dell'esistenza di Dio.

deve possedere ciascuna perfezione; se così non fosse, non potrebbe essere l'essere più grande che sia possibile concepire. Ora, l'esistenza è una perfezione, sostiene Anselmo, perché esistere è meglio di non esistere. Ma supponiamo che Dio esistesse soltanto nelle menti degli uomini e non nella realtà. Ossia, supponiamo che l'essere più grande che sia possibile concepire esistesse soltanto come idea nelle nostre menti e non avesse esistenza nel mondo "extra-mentale", cioè al di fuori delle nostre menti. Allora *non* sarebbe l'essere più grande che sia possibile concepire, perché potremmo concepirne uno più grande, uno che esistesse sia nelle nostre menti *sia* nella realtà. Così la nozione stessa di "essere più grande che sia possibile concepire" immediatamente implica l'esistenza di tale essere, perché, se non esistesse nel mondo reale, non sarebbe l'essere più grande che sia possibile concepire.

I filosofi successivi, compreso san Tommaso, perlopiù non furono persuasi dalla prova di Anselmo, per quanto una minoranza di filosofi abbia asserito che Anselmo avesse ragione, ma nel corso dei cinque secoli seguenti (e oltre) un gran numero di filosofi si è sentito costretto a riconoscere la validità degli argomenti del santo. Ancor più significativa dei riverberi che l'argomento di Anselmo ebbe nei secoli fu la sua adesione all'uso della ragione, che gli scolastici successivi spinsero fino a conseguenze di effetto ancora maggiore.

Uno dei primi scolastici fu Pietro Abelardo (1079-1142), un insegnante molto ammirato, che passò dieci anni della sua carriera insegnando nella scuola della cattedrale di Parigi. In *Sic et non* ("Sì e no"), del 1120 circa, Abelardo mise insieme una lista di apparenti contraddizioni, citando passi dai primi Padri della Chiesa e dalla stessa Bibbia. Qualsiasi fosse stata la soluzione, in ciascun caso, era il compito della ragione umana – e, più specificamente, degli studenti di Abelardo – risolvere queste difficoltà intellettuali. Il prologo a *Sic et non* contiene una bella testimonianza dell'importanza dell'attività intellettuale e dello zelo con cui dovrebbe essere perseguita:

> Presento qui una raccolta di affermazioni dei Santi Padri perché le fissiate nella vostra mente. Le discrepanze che questi testi sembrano

contenere pongono alcune questioni che dovrebbero presentare una sfida per i miei giovani lettori a raccogliere tutto il loro zelo al fine di stabilire la verità e, ciò facendo, guadagnare ancora più perspicacia. Perché la prima sorgente del sapere è stata definita come una continua e penetrante indagine. Il più brillante di tutti i filosofi, Aristotele, incoraggiava i suoi studenti a intraprendere questo compito con ogni grammo della loro curiosità (...). Dice Aristotele: «È sciocco fare affermazioni spavalde su queste questioni se non si dedica loro molto tempo. È una pratica utile mettere in discussione ogni dettaglio». Si comincia a ricercare ponendo domande, e ricercando raggiungiamo la verità, e come ha detto invero la Verità: «Cerca, e troverai; bussa e ti sarà aperto». Lui ce lo ha dimostrato con il Suo esempio morale quando fu trovato, all'età di dodici anni, seduto tra i dottori, che li ascoltava e faceva loro domande». Colui che è la Luce stessa, la piena e perfetta saggezza di Dio, desiderò con le Sue domande dare ai Suoi discepoli un esempio prima di diventare un modello per gli insegnanti nei Suoi sermoni. Quando, perciò, cito passi dalle Scritture, ciò dovrebbe spronare e incitare i miei lettori alla verità e quanto è maggiore l'autorità di questi passi, tanto più ardente dovrebbe essere la ricerca[25].

Sebbene la sua opera sulla Trinità gli procurasse una censura ecclesiastica, Abelardo fu essenzialmente in linea con la vitalità intellettuale del suo tempo, di cui condivideva la fiducia nei poteri della ragione umana, dono di Dio. Abelardo fu un fedele figlio della Chiesa. Gli studiosi moderni rifiutano l'idea che sia stato un risoluto razionalista del genere "Settecento", intenzionato a usare la ragione per scalzare la fede; del resto, la sua opera fu invece sempre tesa a costruire e a fornire prove a sostegno del grande edificio di verità che la Chiesa possedeva. Una volta Abelardo disse che non voleva «essere un filosofo se ciò significava ribellarsi all'apostolo Paolo, né un Aristotele, se ciò significava tagliarsi via da Cristo»[26]. Gli eretici, disse, usavano argomenti tratti dalla ragione per assalire la fede, per

[25] Citato in E. GRANT, *op. cit.*, pp. 60-61.
[26] DAVID C. LINDBERG, *The Beginnings of Western Science*, University of Chicago Press, Chicago 1992, p. 196.

questo era assolutamente più giusto e opportuno che i fedeli della Chiesa facessero uso della ragione per difendere la fede[27].

Abelardo fece battere più di un ciglio, ai suoi tempi, eppure l'uso che egli fece della ragione per affrontare questioni teologiche sarebbe stato ripreso più avanti da altri scolastici, per essere perfezionato nel secolo successivo da san Tommaso d'Aquino; ma l'influenza di Abelardo è visibile quasi subito, in Pietro Lombardo (c. 1100-1160), che forse fu suo studente. Arcivescovo di Parigi per un breve periodo, Pietro Lombardo scrisse *Le sentenze*, che furono (dopo la Bibbia) il testo fondamentale, per gli studenti di teologia, nei cinque secoli successivi. *Le sentenze* sono un'esposizione sistematica della fede cattolica, comprendente la discussione di tutto, dagli attributi divini a questioni quali il peccato, la grazia, l'incarnazione, la redenzione, le virtù, i sacramenti e le quattro cose ultime (la morte, il giudizio, il cielo e l'inferno). Significativamente, *Le sentenze* cercavano di combinare fiducia nell'autorità e volontà di impiegare la ragione nella spiegazione delle questioni teologiche[28].

Il più grande degli scolastici, e in verità uno dei più grandi intellettuali di tutti i tempi, fu san Tommaso d'Aquino (1225-1274). La sua gigantesca opera, la *Summa theologiae*, sollevò e diede risposta a migliaia di questioni concernenti la teologia e la filosofia, dalla teologia dei sacramenti alla giustezza della guerra, alla questione se tutti i vizi debbano essere criminalizzati (san Tommaso pensava che non dovrebbero esserlo). Nella *Summa theologiae* san Tommaso mostrò che Aristotele, che lui stesso e molti suoi contemporanei consideravano il miglior pensatore secolare, potesse facilmente essere armonizzato con l'insegnamento della Chiesa.

Gli scolastici discussero molte questioni di grande significato, ma nel caso di Anselmo e Tommaso ho scelto di concentrarmi su quella dell'esistenza di Dio, forse l'esempio classico dell'uso che della ragione si può fare in difesa della fede. (L'esistenza di Dio

[27] Su Abelardo fedele figlio della Chiesa piuttosto che razionalista "settecentesco", si veda DAVID KNOWLES, *L'evoluzione del pensiero medievale*, traduz. di Bernardino Loschi, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 157 e segg. (ediz. orig., *The Evolution of Medieval Thought*, 2ª ediz., Longman, London 1988).
[28] L.J. DALY, *op. cit.*, p. 105.

apparteneva a quella categoria di conoscenza che Tommaso credeva potesse essere conosciuta attraverso la ragione e per rivelazione divina). Abbiamo già visto l'argomento di Anselmo. Da parte sua, nella *Summa theologiae*, Tommaso mise a punto cinque modi per dimostrare l'esistenza di Dio, e li descrisse dettagliatamente nella *Summa contra gentiles*. Per dare al lettore un'idea del carattere e della profondità dell'argomento scolastico considereremo l'approccio di Tommaso a tale questione, guardando ciò che tecnicamente viene definito il suo argomento della causalità efficiente, soffermandoci su una piccola parte in merito all'argomento della contingenza e della necessità[29].

Le opinioni di Tommaso si comprendono meglio con esempi ispirati al mondo di oggi. Immaginate di voler acquistare qualche etto di tacchino al banco dei salumi e dei formaggi. Arrivati al banco, scoprite che dovete prendere un numero prima di poter chiedere quello che volete. Mentre state per prendere un numero, però, scoprite che dovete prendere un numero prima di poter prendere il numero di cui sopra. E proprio mentre state per prendere il secondo numero, scoprite che dovete, prima, prenderne un altro. Insomma, dovete prendere un numero per prendere un numero per poter prendere un numero per poter dire che cosa volete al banco dei salumi, e così via.

Supponete ancora che la serie di numeri che vi si richiede di prendere sia infinita: ogni singola volta che state per prendere un numero scoprite che esiste un numero che dovete prendere prima di poter prendere quello successivo. Con tali restrizioni non arriverete mai a comprare il vostro tacchino. Da questo momento alla fine dei tempi passerete il tempo a prendere numeri.

Ora, se nel reparto rosticceria doveste imbattervi in qualcuno che stesse camminando con mezzo chilo di *roast beef* comprato al banco dei salumi e dei formaggi, capireste immediatamente che la serie dei numeri in realtà non va avanti per sempre. Abbiamo visto

[29] Si veda l'eccellente articolo di JAMES A. SADOWSKY, S. J., "Can There Be an Endless Regress of Causes?", *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, a cura di Brian Davies, Oxford University Press, New York 2000, pp. 239-42.

che con una serie infinita di numeri nessuno potrebbe mai raggiungere il banco dei salumi e dei formaggi. Ma la persona con il *roast beef* in qualche modo deve essere riuscita ad arrivarci. Perciò la serie non può essere infinita.

Considerate un altro esempio. Immaginate di volervi iscrivere a un corso universitario: andate dal *Registrar*, il signor Smith. Il signor Smith vi dice che per potervi iscrivere a quel corso particolare dovete prima andare dal signor Jones. Il signor Jones, a sua volta, vi indirizza dal signor Young. Il signor Young vi manda dal signor Brown. Se questa serie andasse avanti all'infinito, se ci fosse *sempre* un'altra persona da cui dovreste andare prima di potervi iscrivere, è abbondantemente chiaro che non sareste mai in grado di iscrivervi al corso.

Questi esempi possono forse sembrare piuttosto remoti rispetto alla questione dell'esistenza di Dio, ma non lo sono. La prova di san Tommaso è in un certo senso analoga all'uno e all'altro esempio. Tommaso inizia con l'idea che ciascun effetto richieda una causa, e che nessuna cosa che esiste nel mondo fisico sia la causa della propria esistenza. Ciò è noto come "il principio di ragion sufficiente". Quando incontriamo un tavolo, per esempio, sappiamo perfettamente che non è nato spontaneamente, ma che deve la propria esistenza a qualcos'altro: un falegname e materiali grezzi preesistenti.

Una cosa esistente Z deve la propria esistenza a una qualche causa Y. Ma la stessa Y, non esistendo di per sé, necessita, a propria volta, di una causa X. Ma ecco che dobbiamo presumere l'esistenza di una causa W. Come per l'esempio del banco dei salumi e dei formaggi, ci si presentano le difficoltà poste da una serie infinita.

In questo caso, ci si presenta il seguente problema: ciascuna causa di un dato effetto a propria volta richiede una causa, per poter giustificare la propria esistenza. A propria volta questa causa richiede una causa, e così via. Se avessimo in mano una serie infinita, nella quale ciascuna causa ne richieda un'altra, *allora niente sarebbe potuto esistere.*

San Tommaso spiega che per questo motivo deve esservi una causa non causata, una causa che non necessita, in sé, di una causa. Questa prima causa può pertanto dare inizio alla serie delle cause. Questa prima causa, dice san Tommaso, è Dio. Dio è il solo essere che esiste di per sé, la cui esistenza è parte della propria stessa essenza. Nessun essere umano deve esistere: vi fu un tempo prima che ciascuno esistesse, e il mondo continuerà a esistere dopo che ciascuno sarà perito. L'esistenza non è parte dell'essenza di alcun essere umano. Ma Dio è differente, Dio non può non esistere, e Dio non dipende da nulla di precedente a se stesso per giustificare la propria esistenza.

Questo genere di rigore filosofico caratterizzò la vita intellettuale delle prime università. Non stupisce, perciò, che i papi e gli altri uomini della Chiesa contassero le università tra i grandi gioielli della civiltà occidentale. Era normale sentir descritta l'università di Parigi come la "nuova Atene"[30], una designazione che porta alla mente le ambizioni del grande Alcuino, l'astro del periodo carolingio, vissuto diversi secoli prima, il quale attraverso i propri sforzi didattici cercò di stabilire una nuova Atene nel regno dei Franchi. Papa Innocenzo IV (1243-1254) descrisse le università come «fiumi di scienza che irrorano e rendono fertile il suolo della chiesa universale», e Papa Alessandro IV (1254-1261) le chiamò «le lanterne risplendenti nella casa di Dio». Ma i papi in genere meritarono una considerevole parte del merito della crescita e del successo del sistema universitario. «Grazie al ripetuto intervento del papato», scrive lo storico Henri Daniel-Rops, «l'educazione secondaria fu messa in grado di estendere i propri confini; la Chiesa, invero, fu la matrice che produsse l'università, il nido da cui essa spiccò il volo»[31].

In effetti, tra i principali contributi dati dal Medioevo alla scienza moderna vi fu la ricerca, essenzialmente libera, promossa dal sistema universitario, in cui gli studiosi potevano disquisire e discutere proposizioni, e in cui l'utilità della ragione umana veniva data

[30] HENRI DANIEL-ROPS, *Cathedral and Crusade*, traduz. inglese di John Warrington, J.M. Dent & Sons, Londra 1957, p. 311.
[31] *Ibid.*, p. 308.

per scontata. Contrariamente al quadro, grossolanamente inaccurato, del Medioevo che oggi passa per conoscenza comune, la vita intellettuale del Medioevo diede contributi fondamentali alla civiltà occidentale. «Gli studiosi del basso Medioevo», conclude David Lindberg nel suo *Gli inizi della scienza occidentale* (*The Beginnings of Western Science*), del 1992, «crearono una vasta tradizione intellettuale, senza la quale il successivo progresso nella filosofia naturale [sostanzialmente, le scienze naturali] sarebbe stato inconcepibile»[32].

Christopher Dawson, uno dei maggiori storici del Novecento, osservò che dai giorni delle prime università «gli alti studi furono dominati dalla tecnica dell'argomentazione logica (*quaestio*) e dalla disputa pubblica, che ha così decisamente determinata la *forma* della filosofia medievale, persino nei suoi maggiori rappresentanti. Roberto de Sorbonne diceva che "non si può avere perfetta conoscenza se non delle cose che sono state masticate dai denti della discussione", e la tendenza di sottoporre ogni questione, dalla più ovvia alla più astrusa, a questo processo di "masticazione", non solo acuì la prontezza d'intelletto e la precisione di pensiero, ma sviluppò soprattutto quello spirito di critica e di dubbio metodico, al quale la cultura occidentale e la scienza moderna sono così grandemente debitrici»[33].

Lo storico della scienza Edward Grant contribuisce a chiarire questo punto con le seguenti osservazioni:

> Che cosa permise alla civiltà occidentale di sviluppare la scienza e le scienze sociali in un modo che nessun'altra civiltà arrivò a concepire? La risposta, ne sono convinto, sta in uno spirito di ricerca pervasivo e profondamente radicato, uno spirito che fu la conseguenza naturale dell'attenzione che nel Medioevo si cominciò a porre sulla ragione. Se si eccettuano le verità rivelate, la ragione fu incoronata nelle università medievali l'arbitro più alto degli argomenti e delle controversie più intellettuali. Fu assai naturale che studiosi immersi in un ambiente universitario facessero ricorso alla ragione per indagare aree che non erano state mai prima esplorate, e

[32] D. LINDBERG, *The Beginnings of Western Science*, *op. cit.*, p. 363.
[33] C. DAWSON, *op. cit.*, p. 235.

per discutere possibilità che non erano state mai prima contemplate seriamente[34].

La creazione dell'università, l'adesione alla ragione e all'argomento razionale e lo spirito di ricerca che caratterizzarono la vita intellettuale del Medioevo furono «un dono del Medioevo latino al mondo moderno (…), pur se un dono che potrebbe non esser mai riconosciuto appieno; forse conserverà lo *status* che ha avuto negli ultimi quattro secoli, di segreto meglio tenuto della civiltà occidentale»[35]. Un dono della civiltà il cui centro fu la Chiesa Cattolica.

[34] E. GRANT, *God and Reason in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 356.
[35] *Ibid.*, p. 364.

CAPITOLO 5

LA CHIESA E LA SCIENZA

Fu una semplice coincidenza che la scienza moderna si sia sviluppata in un ambiente ampiamente cattolico, o vi era qualcosa, nel Cattolicesimo stesso, che rese possibile il successo della scienza? Già il porre questa domanda significa andare contro l'opinione corrente, ma in effetti sempre più studiosi si sono posti questo interrogativo, e le loro risposte forse sorprenderanno molti.

Si tratta di una questione di non poca importanza: nell'immaginario popolare, la supposta ostilità della Chiesa Cattolica alla scienza è forse il suo neo maggiore. La versione unilaterale della vicenda Galileo, familiare alla maggior parte degli occidentali, è grandemente da biasimare per la diffusa credenza che la Chiesa abbia impedito il progresso dell'indagine scientifica. Ma ammettiamo che la vicenda di Galileo sia stata in tutto e per tutto negativa come si crede generalmente: come ha notato il cardinale Newman, il celebre anglicano convertito nell'Ottocento, che questo sia praticamente l'unico caso che venga in mente ai più è un fatto molto significativo.

La controversia ruotò attorno all'opera dell'astronomo polacco Nicolò Copernico (1473-1543). Alcuni studi moderni dell'opera di Copernico lo definiscono un sacerdote, ma malgrado la sua nomina a canonico del capitolo di Frauenburg nei tardi anni Novanta del Quattrocento, non vi è prova che egli abbia preso gli ordini superiori. A far supporre che avesse ricevuto l'ordinazione sacerdotale è la decisione del re polacco Sigismondo, nel 1537, di nominare Copernico tra i quattro candidati a un soglio episcopale vacante. In ogni caso, quale sia stato il suo *status* clericale, Copernico proveniva da una famiglia

religiosa, i cui membri appartenevano tutti al Terzo Ordine di San Domenico, che estendeva ai laici l'opportunità di condividere la spiritualità e la tradizione domenicane[1].

Come scienziato Copernico fu una figura di non poca fama all'interno delle cerchie clericali. Fu consultato dal quinto Concilio Laterano (1512-1517) in merito alla riforma del calendario; nel 1531 stilò, a beneficio degli amici, una descrizione sintetica della propria astronomia che suscitò una notevole attenzione – Papa Clemente VII arrivò a invitare Johann Albert Widmanstadt a tenere una lezione pubblica in Vaticano sul medesimo soggetto, al termine della quale si ritirò molto soddisfatto per ciò che aveva udito[2].

Intanto uomini di Chiesa e colleghi accademici supplicavano Copernico di pubblicare la sua opera al fine di darle ampia circolazione. Fu così che, su insistente richiesta dei suoi amici, tra i quali erano molti prelati, nel 1543 Copernico finalmente diede alle stampe i sei libri *De revolutionibus orbium celestium*, dedicato a Papa Paolo III. In quest'opera Copernico riteneva gran parte dell'astronomia del suo tempo abbondantemente dipendente da Aristotele, ma ancor più da Tolomeo (87-150 a.C.), il brillante astronomo greco che ipotizzò un universo geocentrico. L'astronomia copernicana condivideva con i suoi precursori greci elementi quali corpi celesti perfettamente sferici, orbite circolari e velocità planetaria costante. La differenza significativa introdotta da Copernico fu che al centro del sistema era posto, invece della terra, il sole. Il suo modello eliocentrico presupponeva che la terra si muovesse intorno al sole come facevano gli altri pianeti.

Benché aspramente attaccato dai protestanti, che lo giudicarono incompatibile con la Sacra Scrittura, fino al caso Galileo il sistema copernicano non fu soggetto ad alcuna censura da parte cattolica. In aggiunta alla sua opera di fisica, Galileo Galilei (1564-1642) con il suo telescopio fece importanti osservazioni astronomiche, che contribuirono a minare alcuni aspetti del sistema tolemaico. Galileo vide montagne sulla luna, con ciò spezzando l'antica certezza che i corpi

[1] J.G. HAGEN, voce "Copernicus, Nicolaus", *Catholic Encyclopedia*, 2ª ediz., 1913.

[2] JEROME J. LANGFORD, *Galileo, Science and the Church*, Desclee, New York 1966, p. 35.

celesti fossero sfere perfette, e scoprì quattro lune orbitanti attorno a Giove, con ciò dimostrando non solo la presenza di fenomeni celesti dei quali Tolomeo e gli antichi nel loro insieme erano stati inconsapevoli, ma anche che un pianeta che si muova nella propria orbita non può lasciare indietro i suoi pianeti più piccoli. (Uno degli argomenti contro il moto della terra era stato quello che la luna, se la terra si fosse mossa, sarebbe stata lasciata indietro). La scoperta, poi, delle fasi di Venere fu un'altra prova a favore del sistema copernicano.

All'inizio Galileo e la sua opera furono ben accolti e celebrati dagli uomini di Chiesa più eminenti. Verso la fine del 1610 padre Cristoforo Clavio scrisse a Galileo per informarlo che i suoi colleghi astronomi, gesuiti, avevano confermato le scoperte da lui fatte con il telescopio. Quando, l'anno dopo, si recò a Roma, Galileo fu salutato con entusiasmo dalle figure religiose tanto quanto da quelle secolari. In quell'occasione Galileo scrisse a un amico: «Sono stato ricevuto e accolto con favore da molti illustri cardinali, prelati e principi di questa città». Galileo ebbe il piacere di una lunga udienza con il Papa, Paolo V, mentre i gesuiti del Collegio Romano celebrarono le sue scoperte con una giornata di attività. Galileo ne fu entusiasta: davanti a un pubblico di cardinali, studiosi e intellettuali secolari di spicco, studenti di padre Cristoforo Grienberger e padre Clavio parlarono delle grandi scoperte dell'astronomo toscano.

Si trattava di studiosi di distinzione considerevole. Padre Grienberger, che verificò personalmente la scoperta delle lune di Giove fatta da Galileo, fu un astronomo eminente: inventò il telescopio con montatura "equatoriale", che ruotava su un asse parallelo a quello della terra, e contribuì allo sviluppo del telescopio rifrangente in uso oggi[3]. Padre Clavio, uno dei grandi matematici del suo tempo, aveva presieduto la commissione che produsse il calendario gregoriano (entrato in vigore nel 1582), grazie al quale furono risolte le imprecisioni che avevano piagato il vecchio calendario giuliano. I calcoli fatti da padre Clavio per stabilire la lunghezza dell'anno solare e il numero dei giorni necessari a tenere il calendario in linea con l'anno solare –

[3] J. MACDONNELL, S.J., *Jesuit Geometers*, *op. cit.*, p. 19.

novantasette giorni intercalari ogni quattrocento anni – furono così precisi che gli studiosi, ancora oggi, non sanno capacitarsi di come vi sia giunto[4].

Tutto sembrava essere propizio a Galileo. Quando nel 1612 pubblicò le lettere sulle macchie solari, in cui per la prima volta in una pubblicazione sposava il sistema copernicano, una delle molte lettere di congratulazioni gli giunse nientemeno che dal cardinale Maffeo Barberini, il futuro Papa Urbano VIII[5].

La Chiesa non aveva alcuna obiezione a che fosse usato il sistema copernicano come elegante modello teorico la cui verità letterale fosse lungi dall'essere stabilita, ma che dava ragione di fenomeni celesti in un modo più affidabile di quanto facesse ogni altro sistema. Si pensava che non vi fosse alcun male nel presentarlo e usarlo come sistema ipotetico. Galileo, invece, credeva che il sistema copernicano fosse vero letteralmente – che non fosse, cioè, una mera ipotesi che permettesse predizioni accurate –, ma mancava di un qualsiasi elemento che potesse anche solo sembrare una prova adeguata a supporto della propria certezza. Così, per esempio, sosteneva che il moto delle maree costituiva una prova del moto della terra, un'idea che gli scienziati oggi trovano curiosa e risibile. Inoltre, non sapeva rispondere all'obiezione dei geocentristi, risalente ad Aristotele, che, se la terra si movesse, allora gli spostamenti della parallasse dovrebbero essere evidenti nelle nostre osservazioni delle stelle, cosa che non si verificava. In assenza di una ferma prova scientifica, Galileo nondimeno insisteva sulla verità letterale del sistema copernicano e rifiutava di accettare un compromesso in base al quale poter insegnare il copernicanesimo *come ipotesi*, in attesa che venisse prodotta a suo sostegno una prova persuasiva. Quando poi osò suggerire che i passi della Sacra Scrittura che sembravano contraddire la sua teoria necessitavano di una reinterpretazione, si pensò che avesse usurpato l'autorità dei teologi.

[4] *Ibid.*

[5] J.J. LANGFORD, *op. cit.*, pp. 45 e 52.

Jerome Langford, uno dei più equilibrati storici moderni sull'argomento, fornisce una sintesi preziosa riguardo alla posizione in cui venne a trovarsi Galileo:

> Galileo era convinto di possedere la verità, ma obiettivamente non aveva alcuna prova con cui vincere il consenso degli uomini di larghe vedute. È una totale ingiustizia sostenere, come fanno gli storici, che nessuno fosse disposto ad ascoltare i suoi argomenti, che non gli sia stata data una *chance*. Gli astronomi gesuiti avevano confermato le sue scoperte e aspettavano con ansia prove che consentissero loro di abbandonare il sistema di Tycho[6] e di schierarsi fermamente dalla parte di Copernico. Molti influenti uomini di Chiesa credevano che Galileo potesse aver ragione, ma non potevano far altro che aspettare prove.

«Ovviamente», aggiunge Langford, «non è del tutto esatto dipingere Galileo come vittima innocente del pregiudizio e dell'ignoranza del mondo (...). Parte della colpa degli eventi che seguono deve essere imputata allo stesso Galileo, il quale prima rifiutò un compromesso, poi entrò nel dibattito sprovvisto di prove sufficienti e sul terreno dei teologi»[7].

Fu l'insistenza di Galileo sul punto della *verità letterale* del copernicanesimo a causare la difficoltà, dal momento che in superficie il modello eliocentrico sembrava contraddire certi passi delle Scritture. La Chiesa, sensibile a certe accuse secondo cui i cattolici non tributavano il giusto rispetto alla Bibbia, esitò ad accogliere il suggerimento che il significato letterale delle Scritture, che a tratti pareva alludere a una terra immobile, dovesse essere messo da parte allo scopo di accogliere una teoria scientifica non provata[8]. Eppure anche in questo caso

[6] Tycho Brahe (1546-1601) propose un sistema astronomico che stava tra il geocentrismo tolemaico e l'eliocentrismo copernicano, nel quale tutti i pianeti tranne la terra ruotavano attorno al sole e il sole ruotava intorno a una terra immobile.

[7] J.J. LANGFORD, *op. cit.*, pp. 68-69.

[8] Cfr. JACQUES BARZUN, *Dall'alba alla decadenza*, Rizzoli, Milano 2000, p. 40 (ediz. originale: *From Dawn to Decadence*, Harper Collins, New York 2001). Un buon trattamento sintetico della questione è in H.W. CROCKER, *Triumph*, Prima, Roseville (California) 2001, pp. 309-311.

la Chiesa non fu del tutto inflessibile. Come disse allora il cardinale Roberto Bellarmino con parole diventate celebri:

> Se ci fosse una prova reale che il sole è al centro dell'universo, che la terra è nel terzo cielo, e che il sole non va intorno alla terra, ma che è la terra che va intorno al sole, allora dovremmo procedere con grande circospezione nello spiegare alcuni passi della Bibbia che sembrano insegnare il contrario, e dovremmo piuttosto ammettere che non li avevamo capiti, che dichiarare falsa un'opinione che è dimostrata vera. Ma quanto a me, non crederò che tali prove vi siano, fino a quando non mi saranno state mostrate[9].

L'apertura teorica di Bellarmino a nuove interpretazioni della Scrittura alla luce di aggiunte apportate alla somma delle conoscenze umane non era cosa nuova. Alberto Magno aveva avuto opinioni simili. «Accade molto spesso», aveva scritto, «che sia data qualche questione a proposito della terra o del cielo, o degli altri elementi di questo mondo, rispetto ai quali un non cristiano abbia una conoscenza derivata da un assai certo ragionamento o da un'osservazione, ed è un vero peccato e una cosa malvagia, e sopra tutte le cose da evitarsi con ogni cura, che un cristiano, parlando di tali questioni come fossero in accordo con le Sacre Scritture, venisse udito da un non credente dire tante e tali sciocchezze, che il non credente, percependo che il cristiano fosse tanto lontano dal segno quanto l'Oriente dall'Occidente, potesse a stento trattenersi dallo scoppiare a ridere»[10]. In modo simile, san Tommaso d'Aquino aveva ammonito sulle conseguenze certe del restare attaccati a una data interpretazione delle Scritture una volta che fossero sorti sufficienti motivi per non ritenerla corretta:

> In primo luogo, la verità delle Scritture deve essere ritenuta inviolabile. In secondo luogo, quando vi siano modi differenti di spiegare un testo scritturale, non si dovrebbe sostenere la validità di una particolare spiegazione così rigidamente che, se argomenti convincenti mostrano che è falsa, chiunque osasse insistere che il senso definitivo del testo sia comunque il primo. Altrimenti i non credenti si faranno beffe della Sacra Scrittura e la via alla fede sarà loro preclusa[11].

Ciò nonostante, nel 1616, avendo Galileo continuato a insegnare, pubblicamente e persistentemente, il sistema copernicano, le autorità ecclesiastiche gli ingiunsero di smettere di insegnare la teoria copernicana come se fosse vera, lasciandolo libero di trattarla come ipotesi. Galileo acconsentì e andò avanti con il suo lavoro.

Nel 1624 fece un altro viaggio a Roma, dove ancora una volta fu ricevuto con grande entusiasmo, e dove trovò cardinali influenti desiderosi di discutere con lui questioni scientifiche. Papa Urbano VIII gli offrì in dono vari oggetti di notevole valore, comprese due medaglie, e lo fornì di una dichiarazione che sollecitava ulteriore protezione per la sua opera. Il Papa parlò di Galileo come di un uomo «da cui fama risplende nel cielo ed è diffusa per tutto il mondo». Inoltre disse all'astronomo che la Chiesa non aveva mai dichiarato eretico il copernicanesimo e che mai avrebbe potuto farlo.

Il *Dialogo sopra i due massimi sistemi*, dato alle stampe nel 1632, fu scritto da Galileo su pressante richiesta del papa, ignorando l'istruzione di trattare il copernicanesimo come ipotesi piuttosto che come verità stabilita. A quanto pare, anni dopo padre Grienberger rimarcò che se avesse trattato le sue conclusioni come ipotesi, il grande astronomo avrebbe potuto scrivere qualsiasi cosa avesse voluto[12]. Per sua sfortuna, nel 1633 Galileo fu dichiarato sospetto di eresia e gli fu ingiunto di desistere dal pubblicare oltre sul copernicanesimo. Galileo in realtà scrisse invece altre opere valide e importanti, tra cui spicca il

---

[9] JAMES BRODERICK, *The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine, S.J., 1542-1621*, vol. 2, Burns, Oates and Washbourne, London 1928, p. 359.

[10] JAMES J. WALSH, *The Popes and Science*, Fordham University Press, New York 1911, pp. 296-97.

[11] EDWARD GRANT, "Science and Theology in the Middle Ages", in David C. Lindberg e Ronald L. Numbers, a cura di, *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, University of California Press, Berkeley 1986, p. 63. [Traduzione mia. Nell'edizione italiana questo passo è sintatticamente impreciso: cfr. ID., "Scienza e teologia nel Medioevo", in *Dio e natura: saggi storici sul rapporto tra cristianesimo e scienza*, traduz. e aggiornamento bibliografico a cura di Paolo Lombardi, La Nuova Italia, Scandicci 1994, p. 63. NdT].

[12] J. MACDONNELL, *op. cit.*, Appendix 1, pp. 6-7.

Discorso sulle due nuove scienze (1635), ma questa non saggia censura di Galileo ha macchiato la reputazione della Chiesa.

E tuttavia è importante non esagerare ciò che avvenne. Come spiega J.L. Heilbron:

> I contemporanei bene informati ritennero che il riferimento all'eresia, per quanto riguardava Galileo o Copernico, non avesse una portata generale o teologica. Gassendi, nel 1642, osservò che la decisione dei porporati, benché importante per i fedeli, non equivalesse a un articolo di fede; Riccioli, nel 1651, affermò che l'eliocentrismo non era un'eresia; Mengoli, nel 1675, sostenne che le interpretazioni della Scrittura possono vincolare soltanto i cattolici, se approvate da un concilio generale; infine Baldigiani, nel 1678, dichiarò che tutti sapevano queste cose[13].

Il fatto è che agli scienziati cattolici era permesso, in linea di massima, portare avanti la propria ricerca senza impedimenti, a patto che trattassero il moto della terra come un'ipotesi, come aveva invitato a fare il Sant'Uffizio con un decreto del 1616. Un decreto del 1633 andò oltre, escludendo dal dibattito scientifico ogni e qualsiasi riferimento al moto della terra. Ma poiché gli scienziati cattolici, tra i quali padre Ruggero Boscovich, continuarono a usare, nelle loro opere, l'idea di una terra che si muove, gli studiosi avanzano l'ipotesi che il decreto del 1633 fosse «rivolto personalmente a Galileo Galilei» e non agli scienziati cattolici nel loro insieme[14].

Certamente la condanna di Galileo, anche quando viene compresa nel suo contesto invece che presentata negli esagerati e sensazionalistici resoconti così comuni nei *media*, si dimostrò un evento imbarazzante per la Chiesa e fece nascere il mito dell'ostilità della Chiesa verso la scienza.

[13] J.L. HEILBRON, *Il sole nella chiesa*, *op. cit.*, p. 264.

[14] ZDENEK KOPAL, "The Contribution of Boscovich to Astronomy and Geodesy", in *Roger Joseph Boscovich, S.J., F.R.S., 1711-1787*, a cura di Lancelot Law Whyte, Fordham University Press, New York 1961, p. 175.

Sin dalla comparsa dell'opera dello storico Pierre Duhem all'inizio del Novecento, tra gli storici della scienza vi è stata sempre una crescente tendenza a sottolineare il ruolo cruciale avuto dalla Chiesa nello sviluppo della scienza. Purtroppo, poco di questo lavoro accademico è penetrato nella coscienza popolare. Ciò non è strano: la maggior parte delle persone crede ancora che la Rivoluzione industriale abbia abbassato drasticamente la qualità di vita dei lavoratori, quando, al contrario, la qualità di vita in effetti è migliorata[15]. Così, similmente, il vero ruolo svolto dalla Chiesa nello sviluppo della scienza moderna rimane una specie di segreto per il "grande pubblico".

Padre Stanley Jaki è un pluripremiato storico della scienza – con dottorati in teologia e fisica – i cui studi hanno contribuito a far riconoscere al Cattolicesimo e alla Scolastica il loro giusto posto nello sviluppo della scienza occidentale. I numerosi libri di Jaki hanno avanzato la provocatoria ipotesi che, lungi dall'impedire lo sviluppo della scienza, le idee cristiane la abbiano, al contrario, resa possibile.

Jaki riconosce un grande significato al fatto che la tradizione cristiana, dalla sua preistoria nell'AnticoTestamento al Medioevo e oltre, concepisce Dio – e, per estensione, la Sua creazione – come un fatto razionale e ordinato. In tutta la Bibbia, la regolarità dei fenomeni naturali è descritta come un riflesso della bontà, della bellezza e dell'ordine di Dio. Perché se il Signore «ha imposto un ordine alle magnifiche opere della sua saggezza» è solo perché «Egli è da sempre e rimane per sempre» (*Ecclesiastico* o *Siracide* 42, 21). «Il mondo», scrive Jaki sintetizzando la testimonianza dell'Antico Testamento, «essendo l'opera di un'Entità supremamente ragionevole, è dotato di legittimità e scopo». La legittimità è evidente tutto intorno a noi. «Il ritorno regolare delle stagioni, il corso puntuale delle stelle, la musica delle sfere, il moto delle forze della natura secondo ordini fissi, sono tutti risultati di Colui di cui, solo, possiamo fidarci incondizionatamente». Lo stesso

[15] Si veda THOMAS E. WOODS Jr., *The Church and the Market: A Catholic Defense of the Free Economy*, Lexington, Lanham (Maryland) 2005, pp. 169-74.

vale per la citazione di Geremia del felice avvicendarsi del raccolto come dimostrazione della bontà divina, o per il parallelo che lo stesso Geremia fa «tra l'amore inesauribile di Jahvè e gli ordinamenti eterni con i quali Jahvè stabilì il corso delle stelle e le maree»[16].

Jaki porta la nostra attenzione al versetto del *Libro della Sapienza* 11, 20, in cui si dice che Dio ha «tutto disposto con misura, calcolo e peso»[17]. Questa argomentazione, a detta di Jaki, non solo aiutò, nella tarda antichità, i cristiani che sostenevano la razionalità dell'universo, ma un millennio più tardi ispirò i cristiani che, agli albori della scienza moderna, avevano intrapreso l'indagine quantitativa quale mezzo per comprendere l'universo.

Questa argomentazione potrà parere tanto ovvia da essere di scarso interesse, eppure l'idea di un universo razionale e ordinato, estremamente fecondo e di fatto indispensabile al progresso della scienza, è sfuggita a intere civiltà. Una delle tesi centrali di Jaki è che non fu un caso che la nascita della scienza come campo di lavoro intellettuale che si perpetua nel tempo sia avvenuta in ambiente cattolico. Alcune fondamentali idee cristiane, suggerisce Jaki, sono state indispensabili alla nascita del pensiero scientifico. Le culture non cristiane, viceversa, non possedettero gli stessi strumenti filosofici, e invero furono gravate da cornici concettuali che impedirono lo sviluppo della scienza. In *Science and Creation* ("Scienza e creazione") Jaki estende questa tesi a sette grandi civiltà: araba, babilonese, cinese, egiziana, greca, hindu e maya. In queste civiltà, spiega Jaki, la scienza «nacque morta».

Tali eventi funesti si possono imputare alle varie concezioni della natura espresse da ciascuna di queste culture, nonché alla loro mancanza di fede in un creatore trascendente che donò alla propria creazione leggi fisiche immutabili. Al contrario, le culture in oggetto concepirono l'universo come un enorme organismo dominato da un *pantheon* di divinità e destinato a passare attraverso infiniti cicli di nascita, morte e rinascita. Ciò rendeva impossibile lo sviluppo della scienza. L'animismo che caratterizzava le culture antiche, le quali concepivano il divino come immanente nelle cose create, impedì la crescita della scienza, rendendo alieno il concetto che esistessero leggi naturali costanti. Le cose create avevano menti e volontà proprie: un concetto che non poteva che precludere la possibilità di pensarle come agenti secondo disegni regolari e fissi.

La dottrina cristiana dell'Incarnazione milita fortemente contro tale modo di pensare. Cristo è "*monogenes*", o "unigenito", figlio di Dio. Nella visione del mondo greco-romana, invece, «l'universo era l'emanazione "monogene" o "unigenita" di un principio divino non veramente diverso dall'universo stesso»[18]. Ponendo il divino direttamente in Cristo e in una Santa Trinità che trascendeva il mondo, la cristianità evitava qualsiasi genere di panteismo e permetteva ai cristiani di considerare l'universo come un regno di ordine e prevedibilità.

Jaki non nega che le suddette civiltà diedero qualche formidabile contributo tecnologico. La sua tesi principale è che non vediamo il fiorire di *un'indagine scientifica formale e sistematica*. Per ciò un altro studio recente sull'argomento ha potuto sostenere che «le prime innovazioni tecniche dell'epoca greco-romana, dell'Islam, della Cina imperiale, a non voler menzionare quelle conseguite durante la preistoria, non costituiscono scienza e si definiscono più precisamente cultura, abilità, saggezza, tecniche, arti, tecnologie, ingegneria, sapienza, o semplicemente conoscenza»[19].

L'antica Babilonia è un esempio istruttivo. La cosmogonia babilonese era supremamente inadatta allo sviluppo della scienza, e anzi lo scoraggiava in modo deciso. I Babilonesi percepivano l'ordine naturale come talmente incerto, costituzionalmente, che soltanto una cerimonia

---

[16] STANLEY L. JAKI, *Science and Creation: From Eternal Cycles to an Oscillating Universe*, Scottish Academic Press, Edinburgh 1986, p. 150: «Vale la pena notare l'abbinamento della ragionevolezza del Creatore e della coerenza della natura, poiché è qui che risiede l'origine dell'idea dell'autonomia della natura e delle sue leggi». Cfr. *Salmi* 8, 4, 19, 3-7, 104, 9, 148, 3 e 6, e *Geremia* 5, 24 e 31, 35.

[17] Lindberg riporta vari passi in cui sant'Agostino rimanda a questo versetto: vedi DAVID C. LINDBERG, *On the Applicability of Mathematics to Nature: Roger Bacon and His Predecessors*, «British Journal for the History of Science» (Fleet, Hants, G.B.) 15 (1982), pp. 3-25: p. 7.

[18] S.L. JAKI, "Medieval Creativity in Science and Technology", in *Patterns or Principles and Other Essays*, *op. cit.*, p. 80.

[19] RODNEY STARK, *For the Glory of God*, Princeton University Press, Princeton 2003, p. 125.

annuale di espiazione poteva sperare di scongiurare un totale disordine cosmico. Ecco, di nuovo, una civiltà che si era distinta nell'osservazione dei cieli, nella raccolta di dati astronomici e nello sviluppo dei rudimenti dell'algebra; e tuttavia, vivendo i Babilonesi in quell'ambiente spirituale e filosofico, non avrebbero potuto, in effetti, dirigere le proprie doti pratiche allo sviluppo di qualcosa che potremmo seriamente definire scienza[20]. È ben più che appena significativo, d'altra parte, che nella creazione cristiana così come è descritta nel libro della *Genesi*, il caos sia totalmente soggetto alla sovranità di Dio[21].

Fattori culturali simili tendevano a inibire la scienza in Cina. Fatto piuttosto strano, fu uno storico marxista, Joseph Needham, a toccare con mano il fondo del fallimento di cui parliamo. Secondo Needham, a causare questo fallimento fu la cornice religiosa e filosofica in cui operavano i pensatori cinesi. Tale conclusione appare tanto più sbalorditiva, se si considera l'ideologia marxista di Needham, che avrebbe dovuto portare, di preferenza, a una qualche spiegazione economica o materialistica per la morte sul nascere sofferta dalla scienza in Cina. Gli intellettuali cinesi, secondo Needham, furono incapaci di credere all'idea che vi siano leggi di natura. Questa incapacità derivò dal fatto che «la concezione di un legislatore dei cieli di origine divina che dia ordini a una Natura non umana non si sviluppò mai», in Cina. «Non è che non vi fosse un ordine, nella natura, per i cinesi», proseguiva Needham,

> ma non si trattava di un ordine ordinato da un'entità razionale, pertanto non si credeva che entità razionali fossero in grado di esprimere nelle proprie, inferiori, lingue terrene, il codice delle leggi che il loro dio aveva decretato all'inizio. I taoisti si sarebbero addirittura fatti beffe di tale idea, vedendola come troppo *naïf* per la sottigliezza e la complessità dell'universo quale essi lo figuravano[22].

[20] PAUL HAFFNER, *Creation and Scientific Creativity*, Christendom Press, Front Royal (Virginia) 1991, p. 35.
[21] *Ibid.*, p. 50.
[22] JOSEPH NEEDHAM, *Science and Civilization in China*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 35.

Particolarmente stimolante è il caso dell'antica Grecia, che fece passi impressionanti nell'applicazione della ragione umana allo studio delle varie discipline. Di tutte le culture antiche analizzate da Jaki, i Greci sono il popolo che più si avvicinò, pur non giungendovi, allo sviluppo della scienza quale la intendiamo noi. I Greci assegnarono scopi cospicui agli attori del cosmo; così Aristotele spiegava il moto circolare dei corpi celesti in termini di loro affezione a tale schema. Jaki ha sostenuto che perché la scienza progredisse fu necessario operare la *depersonalizzazione* della natura, cosicché, per esempio, la spiegazione della caduta delle pietre non fosse più interpretata come un segno del loro amore innato per il centro della terra.

Gli storici hanno dedicato grande attenzione al contributo scientifico degli studiosi islamici, specialmente nel campo della medicina e dell'ottica, a cui si deve aggiungere la traduzione, da parte di studiosi arabi, di classici greci, che nel XII secolo portò alla loro disseminazione in tutto il mondo occidentale. E tuttavia, il contributo degli scienziati musulmani avveniva *malgrado* l'islam piuttosto che *grazie* all'islam. Gli studiosi islamici ortodossi hanno recisamente respinto qualsiasi concezione dell'universo che comportasse leggi fisiche coerenti, perché l'assoluta autonomia di Allah non potrebbe essere limitata da leggi naturali[23]. Ciò che all'apparenza era legge naturale altro non era che mera *abitudine*, per così dire, di Allah, che poteva, pertanto, essere interrotta in qualsiasi momento[24].

Il Cattolicesimo ammette la possibilità dei miracoli e riconosce il ruolo del soprannaturale, ma l'idea stessa di un miracolo suggerisce che l'evento in questione è *insolito*, mentre com'è ovvio è solo sullo sfondo di un mondo naturale ordinato che un miracolo può essere riconosciuto come tale. Inoltre, la corrente principale del pensiero cristiano non ha mai ritratto Dio come fondamentalmente arbitrario, ma ha accettato il principio secondo cui la natura opera in base a schemi fissi e intelligibili. È questo che intendeva sant'Anselmo quando parlava della distinzione tra la potenza ordinata (*potentia ordi-*

[23] S.L. JAKI, *The Savior of Science*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 2000, pp. 77-78.
[24] S.L. JAKI, *Myopia about Islam, with an Eye on Chesterbelloc*, «The Chesterton Review» (Willmington, Delaware) 28 (inverno 2002), p. 500.

nata) di Dio e la Sua potenza assoluta (*potentia absoluta*). Secondo sant'Anselmo, dal momento che ha scelto di rivelarci qualcosa della Sua natura, dell'ordine morale e del Suo piano di redenzione, Dio si è con ciò stesso impegnato a comportarsi in un certo modo e si può aver fede che manterrà la Sua promessa[25].

Nel Duecento e nel Trecento la distinzione di cui sopra aveva messo salde radici[26]. È vero che una figura quale Guglielmo di Ockham finì con l'enfatizzare l'assoluta volontà di Dio a un grado che fu inutile allo sviluppo della scienza, ma, nell'insieme, nel pensiero cristiano l'ordine fondamentale dell'universo fu dato per scontato.

Addirittura, san Tommaso d'Aquino giunse a cogliere un importante equilibrio tra la libertà di Dio di creare qualsiasi genere di universo volesse e la Sua coerenza nel governare l'universo da Lui creato. Come spiega Jaki, secondo la visione cattolica tomistica era importante appurare quale genere di universo, precisamente, Dio avesse creato, per evitare, in tal modo, riflessioni astratte su come l'universo *dovesse* essere. L'assoluta libertà creatrice di Dio implica che l'universo *non dovesse* essere in un modo particolare. È attraverso l'esperienza – ingrediente fondamentale del metodo scientifico – che veniamo a conoscere la natura dell'universo che Dio ha scelto di creare. E possiamo arrivare a conoscerla perché è razionale, prevedibile e intelligibile[27].

L'approccio descritto evita due errori potenziali. In primo luogo, è cauto circa la speculazione sull'universo fisico avulsa dall'esperienza, del genere di quella in cui gli antichi si cimentavano spesso. Argomenti *a priori* secondo cui l'universo "deve" essere in questo o quel modo, o secondo cui "è appropriato" che l'universo "debba" essere in questo o quel modo, ricevono in tal modo un colpo decisivo. Aristotele sosteneva che un oggetto che fosse due volte più pesante di un altro oggetto sarebbe caduto due volte più velocemente se l'uno e l'altro fossero stati fatti cadere dalla stessa altezza. Fu la mera introspezione a portarlo a quella conclusione, un'introspezione non rispondente, però, al vero, come chiunque può verificare facilmente. E tuttavia, pur avendo raccolto una gran quantità di dati empirici nel corso di varie investigazioni, Aristotele persisté nel credere che la filosofia naturale potesse essere basata su un'investigazione puramente razionale, invece che strettamente empirica. Per lui l'universo eterno era un universo *necessario*, e i suoi principî fisici potevano essere raggiunti attraverso un processo intellettuale avulso dall'esperienza[28].

[25] R.C. DALES, *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 264.

[26] R.C. DALES, *The De-Animation of the Heavens in the Middle Ages*, «Journal of the History of Ideas» (Philadelphia) 41 (1980), p. 535.

[27] Citato in P. HAFFNER, *Creation and Scientific Creativity*, *op. cit.*, p. 39; si veda anche p. 42.

In secondo luogo, l'approccio descritto implica che l'universo che Dio ha creato sia intelligente e ordinato, dal momento che Dio possiede il potere assoluto di portare nel mondo fisico la casualità e l'assenza di leggi. Comportarsi in siffatto modo sarebbe incoerente rispetto al Suo essere ordine e razionalità. Fu precisamente questo senso della razionalità e della prevedibilità del mondo fisico a dare ai primi scienziati moderni la fiducia filosofica di impegnarsi in primo luogo in uno studio scientifico. Come ha detto uno studioso, «fu solo in tale matrice concettuale che la scienza poteva sperimentare quel genere di nascita a cui segue una crescita continua»[29].

Questo punto trova una sorprendente conclusione nell'opera di Friedrich Nietzsche, uno dei maggiori critici novecenteschi della cristianità. «In senso stretto, la scienza non esiste "senza alcuna supposizione" (...), una certa fede deve sempre pre-esistere, così che la scienza ne acquisti una direzione, un significato, un limite, un metodo, un diritto di esistere (...). È pur sempre una *fede metafisica* che sottende la nostra fede nella scienza»[30].

La tesi di Jaki, secondo cui la teologia cristiana sostenne l'impresa scientifica in Occidente, si può anche applicare al modo in cui gli studiosi occidentali risolsero importanti questioni riguardanti il moto, il moto dei proiettili e l'impeto. Per gli antichi Greci lo stato naturale di ogni cor-

[28] A.C. CROMBIE, *Medieval and Early Modern Science*, vol. 1, Doubleday, Garden City (New York) 1959, p. 58.

[29] P. HAFFNER, *Creation and Scientific Creativity*, *op. cit.*, p. 40.

[30] Citato in ERNEST L. FORTIN, "The Bible Made Me Do It: Christianity, Science, and the Environment", in *Ernest Fortin: Collected Essays*, vol. 3, *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*, a cura di J. Brian Bemestad, Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland) 1996, p. 122. Il corsivo è in Nietzsche (*Genealogia della morale*, III).

po era il riposo. Il moto, pertanto, richiedeva una spiegazione, e il tentativo fatto da Aristotele di fornirne una si dimostrò particolarmente fecondo. Secondo Aristotele, la terra, l'acqua e l'aria – tre dei quattro elementi di cui si credeva che il mondo terrestre fosse composto – possedevano una tendenza naturale ad andare verso il centro della terra. Quando un oggetto veniva fatto cadere da un albero e scagliato al suolo affondava nel terreno, nell'atto di ricercare il centro della terra, sua destinazione (impedito in ciò, naturalmente, dal terreno), stava semplicemente agendo secondo la propria natura. Il fuoco, invece, tendeva a muoversi verso un punto sopra di noi, seppure ben all'interno della regione sublunare (la regione sotto la luna)[31].

Aristotele distinse il moto naturale da quello violento. Il moto naturale era esemplificato da fiamme che salivano e da palle che cadevano: in altre parole, casi nei quali la cosa in movimento cercava il suo luogo naturale di riposo. L'esempio classico del moto violento, invece, riguardava proiettili, per esempio una palla gettata in aria, contro la sua tendenza ad andare verso il centro della terra.

Dare una spiegazione al moto dei proiettili fu particolarmente difficile, per Aristotele. La teoria di Aristotele sembra suggerire che se si lancia una palla, la palla dovrebbe cadere al suolo nell'istante stesso in cui lascia la mano della persona che l'ha lanciata, giacché la sua natura è quella di muoversi verso il centro della terra. Il moto della palla avrebbe senso solo se la palla non lasciasse mai la mano di chi la lancia. Se fosse spinta in avanti da qualcuno che la stesse portando, questa forza applicata dall'esterno spiegherebbe il suo moto. Ma nel momento in cui la forza viene rimossa, Aristotele non sembra in grado di spiegare il moto della palla attraverso l'aria. Lo stagirita tentò di risolvere questo dilemma suggerendo che fin tanto che il proiettile volava attraverso l'aria vi era una forza che lo spingeva attimo dopo attimo: le vibrazioni nel mezzo in cui l'oggetto viaggiava.

[31] Per una buona introduzione ad Aristotele, i proiettili e l'impeto vedi HERBERT BUTTERFIELD, *Le origini della scienza moderna*, traduz. di Alberto Izzo, Il Mulino, Bologna 1962, cap. 1, "Importanza storica della teoria dell'*impetus*" (ediz. originale: *The Origins of Modern Science, 1300-1800*, edizione rivista e corretta, Free Press, New York 1957, cap. 1, "The Historical Importance of a Theory on Impetus").

Nella transizione dalla fisica antica a quella moderna un ingrediente essenziale fu dunque l'introduzione del concetto di inerzia, ovvero la resistenza di un oggetto al cambiamento nel suo stato di moto. Nel Settecento, Isaac Newton descrisse il concetto nella sua prima legge sul moto, secondo la quale i corpi a riposo tendono a restare in stato di quiete e i corpi in moto tendono a restare in moto.

Gli studiosi moderni hanno cominciato a riconoscere l'importante ruolo del Medioevo nell'elaborazione del concetto di moto inerte. Particolarmente importante fu l'opera di Giovanni Buridano (Jean Buridan), un professore della Sorbona vissuto nella prima metà del Trecento. Come ogni cattolico, Buridano era costretto dal suo credo religioso a rigettare l'idea aristotelica che l'universo sia eterno. Invece Buridano sosteneva che l'universo fosse stato creato da Dio in un momento particolare, dal nulla. E se l'universo stesso non era eterno, allora il moto celeste la cui eternità era sostenuta da Aristotele, doveva essere concepito in qualche altro modo. In altre parole, se i *pianeti* avevano iniziato a esistere in un momento particolare, allora anche *il moto planetario* doveva essere iniziato in un momento particolare.

Quel che Buridano cercò di scoprire fu come i corpi celesti, una volta creati, potessero avere iniziato a muoversi e fossero rimasti in moto in assenza di una forza continua propellente. La sua risposta fu che Dio aveva *impartito* il moto ai corpi celesti nel momento in cui li aveva creati, e che questo moto non era mai venuto meno in quanto i corpi celesti, muovendosi nello spazio esterno, non incontravano frizione alcuna. Dal momento che questi corpi in movimento non incontravano forza alcuna che si opponesse loro, che potesse rallentare o arrestare il loro moto, continuavano a muoversi. In questa teoria sono contenute *in nuce* i concetti di "momento" e "forza inerziale"[32]. Benché Buridano non uscisse del tutto dai confini della fisica aristotelica e la sua concezione dell'impeto rima-

[32] Su Buridano e il moto inerte, vedi S.L. JAKI, "Science: Western or What?", in *Patterns or Principles and Other Essays, op. cit.*, pp. 169-71.

nesse gravata da alcune erronee concezioni dell'antichità, si trattava pur tuttavia di un profondo avanzamento teorico[33].

È importante tenere presente il contesto teologico e l'ambiente religioso in cui Buridano raggiunse questa conclusione, dal momento che l'assenza di tale contesto nelle grandi civiltà antiche aiuta a spiegare il loro mancato sviluppo dell'idea di moto inerziale. Come ha spiegato Jaki, essendo pagane, tutte quelle civiltà credevano che l'universo e i suoi movimenti fossero eterni, privi di inizio e di fine; invece, dopo che, «durante il Medioevo cristiano», la fede nella creazione *ex nihilo* fu diventata «un dato culturale ampiamente accettato, poté sorgere l'idea di moto inerziale»[34].

Tali questioni furono discusse ancora per secoli, ma, all'interno dell'immenso *corpus* di scritti che sta tra Buridano e Cartesio, quelli che abbracciano l'idea di Buridano superano di gran lunga quelli che la rifiutano. Attorno all'idea sostenuta da Buridano crebbe un solido consenso. «Nella misura in cui quell'ampio consenso di fede, o di visione teologica, è opera della cristianità», sostiene Jaki, «si può dire che la scienza non sia occidentale, ma cristiana»[35].

I successori di Buridano e di Nicola di Oresme (Nicolas d'Oresme) non si distinsero particolarmente per l'acuto desiderio di riconoscere i propri debiti intellettuali. Newton, per esempio, dedicò un tempo considerevole, in vecchiaia, a cancellare il nome di Cartesio dai propri taccuini, per nascondere la sua influenza. Similmente, Cartesio non rivelò il proprio debito verso la teoria medievale dell'impeto, tanto centrale nel suo pensiero[36]. Copernico fece riferimento, nella propria opera, alla teoria dell'impeto, ma lo fece senza citare fonti. Eppure è assai probabile che sentì parlare di questa teoria mentre studiava all'Università di Cracovia, dove con

[33] A.C. CROMBIE, *op. cit.*, vol. 2, pp. 72-73; sulle differenze tra l'impeto di Buridano e le idee moderne sull'inerzia, vedi H. BUTTERFIELD, *op. cit.*, p. 14 e seguenti (ediz. orig., p. 25).
[34] S.L. JAKI, "Science: Western or What?", *op. cit.*, pp. 170-71.
[35] *Ibid.*, p. 171.
[36] S.L. JAKI, "Medieval Creativity in Science and Technology", *op. cit.*, p. 76.

facilità potrebbe aver ottenuto copie manoscritte dei più importanti commentari a Buridano e Oresme[37].

Ciò che è chiaro, in ogni caso, è che la teoria di Buridano, risultato diretto della sua fede cattolica, ebbe un effetto profondo sulla scienza occidentale. Di questa importante linea di pensiero la prima legge di Newton rappresenta il culmine. «Se è vero che la scienza è uno studio quantitativo di cose in movimento e la prima legge di Newton è la base di altre leggi», conclude Jaki, «si potrebbe in effetti parlare dell'origine sostanzialmente medievale della scienza moderna»[38].

Il concetto di impeto immaginato da Buridano è un importante tentativo di descrivere il moto sia sulla terra sia nei cieli per mezzo di un unico sistema meccanico[39]. Sin dall'antichità era stato dato per scontato che le leggi che governavano il moto celeste fossero fondamentalmente differenti da quelle che governavano il moto terrestre. In modo simile, le culture non occidentali tendenti al panteismo o che consideravano i corpi celesti in una certa misura divini, giunsero alla conclusione che il moto dei corpi celesti, essendo questi divini, dovesse essere considerato in modo differente da quello dei corpi terrestri. Finalmente Newton dimostrò che un singolo sistema di leggi poteva dar ragione dell'intero moto dell'universo, tanto di quello terrestre quanto di quello celeste. Buridano gli aveva spianato la strada.

La scuola della Cattedrale di Chartres

La scuola della Cattedrale di Chartres, un'istituzione del sapere che giunse alla piena maturità nel XII secolo, rappresenta un capitolo importante della storia intellettuale occidentale e della storia della scienza occidentale. Fu al tempo di Fulberto, nell'XI secolo, che la scuola della Cattedrale di Chartres fece passi avanti di grande significato verso l'eccellenza. Fulberto era stato allievo di Gerberto d'Aurillac, il lume del tardo X secolo, poi Papa Silvestro II. In pratica tutti

[37] *Ibid.*, pp. 76-77.
[38] *Ibid.*, p. 79.
[39] A.C. CROMBIE, *op. cit.*, vol. 2, p. 73.

coloro che in quel periodo diedero un contributo sostanziale allo sviluppo della scienza furono prima o poi associati a o influenzati da Chartres[40].

Con il suo esempio Fulberto portò uno spirito di curiosità intellettuale e di versatilità. Fu addentro i più recenti sviluppi della logica, della matematica e dell'astronomia; fu sempre in contatto con il flusso di sapere proveniente dalla Spagna musulmana; fu un fisico di valore, ma anche l'autore di un gran numero di inni. Un bell'esempio di studioso cattolico, nella cui mente non vi fu spazio per il disprezzo delle scienze secolari o delle parole degli antichi pagani.

Qualcosa dell'orientamento della scuola di Chartres si può intuire guardando la facciata occidentale della cattedrale, in cui ciascuna delle sette arti liberali è personificata in scultura, ciascuna rappresentata da un insegnante antico: Aristotele, Boezio, Cicerone, Donato (o forse Prisciano), Euclide, Tolomeo e Pitagora[41]. Negli anni Quaranta dell'XI secolo Thierry di Chartres, "cancelliere" della scuola, aveva sovrinteso alla costruzione della facciata occidentale. Thierry era profondamente devoto allo studio delle arti liberali e sotto il suo mandato Chartres diventò la scuola più ambita per lo studio di queste venerabili discipline.

I suoi convincimenti religiosi riempivano Thierry di zelo per le arti liberali. Per lui, come per un gran numero di altre menti del Medioevo, le discipline del *quadrivium* – aritmetica, geometria, musica e astronomia – invitavano gli studenti a contemplare gli schemi con i quali Dio aveva ordinato il mondo e ad apprezzare la bella opera d'arte che era l'opera di Dio, mentre il *trivium* – grammatica, retorica e logica – aveva reso loro possibile esprimere in modo persuasivo e intelligibile le intuizioni e le persuasioni che dalla suddetta investigazione ricavavano. Insomma, per usare le parole di uno studioso

[40] E.J. DIJKSTERHUIS, *The Mechanization of the World Picture*, traduz. di C. Dikshoorn, Oxford University Press, London 1961, p. 106 (ediz. originale: *De mechanizering van het wereldbeeld*, J.M. Meulenhoff, Amsterdam 1950).

[41] THOMAS GOLDSTEIN, *Dawn of Modern Science: From the Ancient Greeks to the Renaissance*, Da Capo Press, New York 1995 [1980], pp. 71 e 74.

moderno, le arti liberali rivelavano all'uomo «il suo posto nell'universo e gli insegnavano ad apprezzare la bellezza del creato»[42].

Una delle caratteristiche della filosofia naturale del XII secolo fu la fedeltà al concetto di natura intesa come qualcosa di autonomo, che opera secondo leggi fisse che la ragione può discernere, e fu in ciò che Chartres diede forse il suo contributo più significativo. Gli intellettuali interessati alla natura erano ansiosi di sviluppare spiegazioni basate sui rapporti di causa ed effetto naturali[43]. Secondo uno studente di Chartres, Adelardo di Bath (c. 1080-1142), «è grazie alla ragione che siamo uomini, perché se volgessimo la schiena alla meravigliosa bellezza naturale dell'universo in cui viviamo dovremmo invero meritare di esserne cacciati, come un ospite che non apprezzi la casa nella quale è stato ricevuto»[44]. E concludeva: «Non voglio togliere nulla a Dio, perché tutto ciò che è, è da lui che viene»; ma «dobbiamo prestare ascolto ai limiti stessi della conoscenza umana e solo quando questa viene meno dovremmo riferire le cose a Dio»[45].

Guglielmo di Conches era di questo stesso parere: «Non tolgo nulla a Dio», disse. «Egli è l'autore di tutte le cose, ad eccezione del male; ma la natura di cui dotò le Sue creature compie in sé un intero disegno di operazioni, che a loro volta si volgono alla Sua gloria, dal momento che Egli è Colui che ha creato questa stessa natura»[46]. In altre parole, la struttura della natura che Dio ha creato è per solito capace di dare conto dei fenomeni che osserviamo, e non è necessario ricorrere a spiegazioni naturali. Guglielmo disprezzava coloro che non portavano il dovuto rispetto all'indagine scientifica:

> Poiché sono essi stessi ignoranti delle forze della natura e desiderano avere tutti gli uomini come compagni della propria ignoranza, non desiderano che qualcun altro investighi su di loro, ma preferiscono che crediamo come bifolchi, e che non ricerchiamo le cause [naturali

[42] RAYMOND KLIBANSKY, "The School of Chartres", in *Twelfth Century Europe and the Foundations of Modern Society*, a cura di Marshall Clagett, Gaines Post e Robert Reynolds, University of Wisconsin Press, Madison 1961, pp. 9-10.

[43] Cfr. D. LINDBERG, *The Beginnings of Western Science*, *op. cit.*, p. 200.

[44] T. GOLDSTEIN, *op. cit.*, p. 88.

[45] E. GRANT, in Lindberg e Numbers, a cura di, *Dio e natura*, *op. cit.*

[46] E. GOLDSTEIN, *op. cit.*, p. 82.

delle cose]. Tuttavia, noi diciamo che la causa di tutto si debba ricercare (...). Ma queste persone (...), se sanno di qualcuno che indaga in tal direzione, lo proclamano eretico[47].

Tali opinioni non potevano che destare sospetti: come potevano, questi filosofi cattolici, sostenere la propria fedeltà all'investigazione della natura in termini di cause secondarie e alla natura come entità razionale, senza escludere completamente il soprannaturale e il miracoloso? Ma mantenere questo equilibrio fu proprio ciò che fecero i filosofi di cui ci stiamo occupando. Essi rifiutavano l'idea che l'investigazione razionale delle cause naturali potesse essere un affronto a Dio, o che non fosse altro che un restringere il Suo comportamento entro i confini delle leggi naturali che si potessero scoprire. In sintonia con la concezione della natura su descritta, questi pensatori concedevano che Dio certamente avrebbe potuto creare qualsiasi universo avesse voluto, ma sostenevano che, avendo creato questo, Dio gli concedesse di operare secondo la sua natura e che, tipicamente, non avrebbe interferito con la sua struttura costituzionale[48].

Nella sua discussione del racconto della creazione biblica, Thierry di Chartres mise da parte qualsiasi riferimento alla possibilità che i corpi celesti fossero in qualche modo partecipi della natura divina, che l'universo stesso fosse un enorme organismo, o che i corpi celesti fossero composti di materia non deperibile non soggetta alle leggi della terra. Al contrario, Thierry spiegò che tutte le cose «hanno Lui come Creatore, perché sono tutte soggette al cambiamento e possono perire», e disse che le stelle e il firmamento sono composte di acqua e aria, che non sono sostanze semidivine il cui comportamento debba essere spiegato secondo principî sostanzialmente differenti da quelli che si vedono governare le cose della terra[49]. Si tratta di una conclusione che si sarebbe rivelata decisiva per lo sviluppo della scienza.

Lo storico della scienza Thomas Goldstein così descrive l'importanza ultima della scuola di Chartres:

[47] D. LINDBERG, *The Beginnings of Western Science*, *op. cit.*, p. 200.
[48] *Ibid.*, p. 201.
[49] S.L. JAKI, *Science and Creation*, *op. cit.*, pp. 220-21.

La formulazione di premesse filosofiche; la definizione del concetto base del cosmo, da cui tutte le successive scienze specializzate avrebbero preso le mosse; la ricostruzione sistematica della conoscenza scientifica del passato, e, quindi, la collocazione della successiva evoluzione della scienza occidentale su una solida base tradizionale: ciascuno di questi passi sembra così cruciale che tutti insieme potevano significare una cosa sola: che in un periodo di quindici-vent'anni, intorno alla metà del XII secolo, un piccolo gruppo di uomini stava lottando consapevolmente per lanciare l'evoluzione della scienza moderna, intraprendendo qualsiasi passo fosse necessario al conseguimento di tale scopo[50].

Goldstein prevede che nel futuro «Thierry sarà probabilmente riconosciuto come uno dei veri fondatori della scienza occidentale»[51].

Il secolo in cui la scuola di Chartres si distinse maggiormente fu un'epoca di grande fermento intellettuale. Mentre in Spagna i cristiani cominciavano a respingere i conquistatori musulmani e in Sicilia li sconfiggevano nel tardo XI secolo, gli studiosi cattolici si impadronivano di importanti centri del sapere arabo. I musulmani erano venuti a contatto con la scienza greca sulla scia delle conquiste di Alessandria e della Siria, e avevano studiato e commentato i testi classici. I testi greci che l'Europa aveva perso secoli prima, che erano stati tradotti in arabo dai musulmani, furono adesso recuperati e tradotti in latino. In Italia le traduzioni latine si poterono fare direttamente dall'originale greco; tra questi testi vi erano le fondamentali opere di Aristotele sulla fisica, vale a dire la *Fisica* e i trattati *Il cielo* e *Della generazione e della corruzione*.

Molti studiosi cattolici avevano semplicemente assunto che non vi potesse essere alcuna seria contraddizione tra le verità delle fede e il fiore della filosofia antica. Ma esistevano delle contraddizioni, come questi nuovi testi mostravano sempre più chiaramente. Aristotele aveva posto un universo eterno, mentre la Chiesa insegnava che Dio aveva creato il mondo in un momento preciso, dal nulla. Inoltre, Aristotele negava la possibilità di un vuoto assoluto. A un lettore

[50] T. GOLDSTEIN, *op. cit.*, p. 77.
[51] *Ibid.*, p. 82.

moderno le implicazioni teologiche di questo punto potrebbero facilmente sfuggire, ma non a molti cattolici, particolarmente nel Duecento: negare la possibilità di un vuoto assoluto equivaleva a negare la potenza creativa di Dio, poiché nulla era impossibile a un Dio onnipotente.

A prendere posizione fu un gruppo di studiosi noti come "gli averroisti latini", dal nome di Averroè, uno dei più famosi e rispettati commentatori musulmani di Aristotele. La loro posizione è stata spesso descritta, imprecisamente, come "la dottrina della doppia verità", in virtù della quale ciò che era falso in teologia poteva essere vero in filosofia e viceversa, per cui affermazioni contraddittorie potevano essere entrambe vere a seconda che le si considerasse dal punto di vista della religione o della filosofia.

Ciò che gli averroisti latini insegnavano era in realtà molto più sottile: essi credevano che le dottrine di Aristotele, per esempio l'eternità della terra, fossero i risultati certi di un ragionamento rigoroso e che non fosse possibile trovare alcuna pecca nel procedimento logico che portava ad esse. Tuttavia queste dottrine contraddicevano la rivelazione divina. Gli averroisti latini risolsero il problema sostenendo che, in quanto filosofi, dovevano seguire i dettami della ragione ovunque li portassero, ma che, poiché le conclusioni cui giungevano contraddicevano la rivelazione, non potevano essere vere in modo assoluto. Dopo tutto, che cos'era la fragile ragione umana rispetto all'onnipotenza di Dio, che la trascendeva[52]?

Agli studiosi conservatori questa soluzione sembrò non meno traballante in ogni punto, e carica di difficoltà, di quanto sembri a noi. Alcuni pensatori cattolici abbandonarono del tutto la filosofia. San Tommaso d'Aquino, che nutriva un rispetto profondo per Aristotele, temette che una reazione conservatrice agli errori degli averroisti potesse condurre all'abbandono definitivo del Filosofo, come chiamava Aristotele. Nella sua celebre sintesi, san Tommaso dimostrò che la fede e la ragione erano complementari e che non potevano contraddirsi. Qualsiasi apparente contraddizione sorgesse indicava errori nella comprensione o della religione o della filosofia.

[52] Sugli averroisti latini vedi ETIENNE GILSON, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, Charles Scribner's Sons, New York 1938, pp. 54-66.

A dispetto del brillante ragionamento dell'Aquinate, la preoccupazione verso i nuovi testi e le repliche di alcuni studiosi non cessavano. Fu in questo contesto che, poco dopo la morte di san Tommaso, il vescovo di Parigi pubblicò un elenco di 219 proposizioni, passate alla storia come "la condanna parigina del 1277" o "la Condanna del 1277", con cui si proibiva ai professori dell'Università di Parigi d'insegnare. Le proposizioni erano affermazioni aristoteliche – o, in alcuni casi, la conclusione potenziale di una affermazione aristotelica – inconciliabili con la visione cattolica di Dio e del mondo. Sebbene la Condanna si riferisse solo a Parigi, è chiaramente evidente che la loro influenza fu sentita fino a Oxford. Il Papa non aveva giocato alcun ruolo nella Condanna: aveva semplicemente chiesto un'inchiesta sulle cause di tutto lo scompiglio intellettuale che aveva circondato i maestri di Parigi. (Uno studioso sostiene che l'«approvazione del papa dell'operato del vescovo di Parigi fu meno che entusiastica»)[53].

E tuttavia, persino la Condanna del 1277 ebbe un effetto positivo sullo sviluppo della scienza. Pierre Duhem, uno dei grandi storici della scienza del secolo scorso, è giunto a sostenere che tale condanna segnò l'inizio della scienza moderna. Quel che Duhem e con lui storici della scienza più recenti, tra cui A.C. Crombie e Edward Grant, hanno sostenuto, è che la Condanna del 1277 obbligò i pensatori a uscire dall'isolamento intellettuale che le proposizioni aristoteliche avevano tessuto loro intorno e a pensare al mondo fisico in modi nuovi. Condannando certi aspetti della teoria fisica aristotelica, la Condanna incrinò l'abitudine occidentale a fare tanto assegnamento su Aristotele, e diede agli studiosi occidentali l'opportunità di cominciare a pensare in modi che si allontanavano dagli assunti degli antichi. Sebbene gli studiosi abbiano opinioni discordanti circa gli effetti particolari prodotti dalla Condanna, tutti concordano sul punto che essa obbligò i pensatori a emanciparsi dalle restrizioni della scienza aristo-

[53] R.C. DALES, *Intellectual Life*, *op. cit.*, p. 254.

telica e a prendere in esame possibilità mai contemplate dal grande filosofo[54].

Consideriamo un solo esempio: come abbiamo detto, Aristotele negò la possibilità di un vuoto assoluto, e perlopiù i pensatori del Basso Medioevo accettarono questa posizione. In seguito alla pubblicazione della Condanna del 1277 agli studiosi fu chiesto di concedere che un Dio onnipotente potesse aver creato anche un vuoto. Ciò apriva nuove e stimolanti possibilità scientifiche. Senz'altro è chiaro che alcuni studiosi concessero la possibilità di un vuoto in modo puramente formalistico: ovvero, mentre certamente ammettevano che Dio fosse onnipotente e perciò potesse aver creato un vuoto, erano perlopiù persuasi che in realtà non lo avesse fatto. Che non lo avrebbe fatto. Ma alcuni furono affascinati dalle possibilità aperte dalla Condanna e diedero vita a un importante dibattito scientifico. In tal modo la Condanna, secondo lo storico della scienza Richard Dales, «sembra aver promosso una volta per sempre un modo più libero e creativo di fare scienza»[55].

Questo fu chiaramente il caso di un'altra condanna, quella riguardante la proposizione aristotelica che «i moti del cielo procedono da un'anima intellettuale»[56]. Una condanna di quella proposizione era molto importante, giacché negava che i corpi celesti possedessero anime e fossero in qualche modo vivi – un principio cosmologico che aveva goduto di consenso sin dall'antichità. Benché alcuni Padri della Chiesa condannarono quest'idea come incompatibile con la fede, molti pensatori cristiani avevano adottato l'opinione di Aristotele e avevano concepito le sfere planetarie come entità mosse da sostanze intellettuali di una qualche sorta.

---

[54] In una certa sintonia con questo argomento sono A.C. CROMBIE, *Medieval and Early Modern Science*, *op. cit.*, vol. 1, p. 64, e vol. 2, pp. 35-36; E. GRANT, in Lindberg e Numbers, a cura di, *Dio e ragione*, pp. 213 e segg. e 220-21; ID., *Le origini medievali della scienza moderna: il contesto religioso, istituzionale e intellettuale*, traduz. di Aldo Serafini, Einaudi, Torino 2001, pp. 122-27 e 180-83 (ediz. orig., *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge 1996). Alquanto scettico pur se ammette l'argomento principale è D. LINDBERG, *The Beginnings of Western Civilization*, *op. cit.*, pp. 238 e 365.

[55] R.C. DALES, *The De-Animation of the Heavens in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 550.

[56] *Ibid.*, p. 546.

La Condanna catalizzò nuovi approcci alla questione del comportamento dei corpi celesti. Calcando le impronte di Robert Grosseteste, Giovanni Buridano sostenne che l'evidenza scritturale dell'esistenza di siffatte intelligenze era chiaramente assente e Nicola di Oresme fece passi ancora più decisivi contro questa idea[57].

Già nell'età patristica il pensiero cristiano, seppure perlopiù solo per implicazione, aveva iniziato la "de-animazione" della natura, ovvero la rimozione, dalla nostra concezione dell'universo, dell'idea che i corpi celesti godano di vita, costituiscano intelligenze autonome, o siano incapaci di operare in assenza di una qualche forma di motore spirituale. Affermazioni di questo tipo abbondano nelle opere di santi del calibro di Agostino, Basilio, Gregorio di Nissa, Girolamo e Giovanni Damasceno. Ma fu solo più tardi, quando gli studiosi cominciarono ad applicarsi in modo più profondo e sistematico allo studio della natura, che si cominciarono a vedere pensatori che consapevolmente concepivano l'universo come un'entità meccanicistica e, per estensione, intelligibile alla mente umana indagatrice[58]. «Durante il XII secolo, nell'Europa latina», scrive Dales, «quegli aspetti del pensiero giudeo-cristiano che enfatizzavano l'idea della creazione dal nulla e della distanza tra Dio e il mondo, in certi contesti e con certi uomini ebbero l'effetto di eliminare tutte le entità semi-divine dal regno della natura»[59]. Secondo Stanley Jaki «la natura dovette essere "de-animizzata"» perché la scienza potesse nascere[60].

Ben dopo che la Condanna del 1277 era stata dimenticata, il dibattito che le affermazioni aristoteliche avevano suscitato continuò a influenzare la storia intellettuale europea per tutto il Seicento, fino all'alba della Rivoluzione scientifica[61].

---

[57] *Ibid.*

[58] R.C. DALES, *A Twelfth Century Concept of the Natural Order*, «Viator» (Los Angeles) 9 (1978), p. 170.

[59] *Ibid.*, p. 191.

[60] P. HAFFNER, *op. cit.*, p. 44.

[61] E. GRANT, *The Condemnation of 1277, God's Absolute Power and Physical Thought*, in *The Late Middle Ages*, «Viator» (Los Angeles) 10 (1979), pp. 242-44.

È cosa relativamente semplice ricordare che molti grandi scienziati, come Louis Pasteur, sono stati cattolici. Invece, molto più significativo è il numero sorprendente di *uomini di Chiesa* cattolici, sacerdoti, in particolare, la cui opera scientifica è stata ampia e rilevante. Si tratta di uomini che nella maggior parte dei casi avevano preso solo gli ordini e si erano impegnati a compiere il più alto e importante servizio offerto dalla Chiesa. La loro insaziabile curiosità per l'universo creato da Dio e il loro coinvolgimento nella ricerca scientifica rivela, ben più di qualsiasi discussione meramente teorica, che il rapporto che intercorre tra la Chiesa e la scienza è naturalmente di amicizia piuttosto che di antagonismo e sospetto.

Meritano di essere menzionate varie importanti figure del Duecento, *in primis* il francescano Roger Bacon (Ruggero Bacone), docente a Oxford, ammirato per la sua opera matematica e ottica e considerato un precursore del metodo scientifico moderno. Bacon scrisse di filosofia della scienza ed enfatizzò l'importanza della sperimentazione. Nel suo *Opus maius* osservò: «Senza esperienza nulla può essere adeguatamente conosciuto. Un argomento ha validità teorica, ma non dà la certezza necessaria a rimuovere ogni dubbio; né la mente riposerà nella chiara visione della verità, a meno che non la trovi per mezzo dell'esperienza». Similmente, nell'*Opus tertium* Roger Bacon metteva in guardia che «i più forti argomenti non provano alcunché, se le conclusioni non sono verificate dall'esperienza»[62]. Bacon identificò vari ostacoli che si frapponevano alla trasmissione della verità: fra questi, la cieca opinione dei più e la consuetudine invalsa ma erronea[63].

Un'altra grande figura del Duecento fu sant'Alberto il Grande, detto anche Alberto Magno (c. 1200-1280). Alberto studiò a Padova; successivamente abbracciò l'ordine domenicano e insegnò in vari priorati in Germania prima di iniziare la carriera presso l'Università di Parigi, nel 1241, dove ebbe numerosi studenti illustri, primo fra tutti san Tommaso d'Aquino. Ricoprì anche importanti incarichi di responsabilità all'interno della Chiesa, tra cui, per molti anni, quello di provinciale dei domenicani tedeschi e, per due anni, quello di vescovo di Regensburg. «Dominava tutte le branche del sapere», si legge nel *Dictionary of Scientific Biography*, «e fu uno dei più famosi precursori della scienza moderna durante il Basso Medioevo». Canonizzato da Papa Pio XI nel 1931, dieci anni dopo fu proclamato da Pio XII patrono di tutti coloro che coltivano le scienze naturali[64].

Alberto Magno fu un celebre naturalista e registrò un'enorme quantità di dati sul mondo che lo circondava. La sua prodigiosa produzione comprese la fisica, la logica, la metafisica, la biologia, la psicologia e svariate scienze della terra. Come Roger Bacon, Alberto Magno fu diligente nell'annotare l'importanza dell'osservazione diretta nell'acquisizione della conoscenza del mondo fisico. Nel *De mineralibus* spiegò che lo scopo della scienza naturale non era «limitarsi ad accettare le affermazioni altrui, vale a dire ciò che è narrato dalla gente, ma indagare da sé le cause che operano nella natura»[65]. La sua insistenza sull'osservazione diretta e, malgrado tutta la sua ammirazione per Aristotele, il suo rifiuto di accettare l'autorità scientifica in questioni di fede, diedero un contributo decisivo alla definizione della mentalità scientifica.

Altra figura di spicco del XIII secolo fu Robert Grosseteste. Cancelliere di Oxford e vescovo di Lincoln (la diocesi più grande d'Inghilterra), Grosseteste ebbe la stessa enorme quantità di interessi e conseguì la medesima enorme quantità di risultati scientifici che caratterizzano le figure di Roger Bacon e Alberto Magno. Grosseteste era stato influenzato dalla celebre scuola di Chartres, particolarmente da Thierry[66]. Considerato uno degli uomini più eruditi del Medioevo, Grosseteste è stato definito il primo ad aver messo per iscritto una serie completa di passi necessari alla realizzazione di un esperimento scientifico. Nel suo *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental*

---

[62] J.J. WALSH, *op. cit.*, pp. 292-93.

[63] A.C. CROMBIE e J.D. NORTH, "Bacon, Roger", in *Dictionary of Scientific Biography*, a cura di Charles C. Gillespie, Charles Scribner's Sons, New York 1970, p. 378. D'ora in avanti per il *Dictionary of Scientific Biography* si userà la sigla *DSB*.

[64] WILLIAM A. WALLACE, voce "Albertus Magnus, Saint", in *DSB*, p. 99.

[65] J.J. WALSH, *op. cit.*, p. 297.

[66] R.C. DALES, *The De-Animation of the Heavens in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 540.

Science ("Robert Grosseteste e le origini della scienza sperimentale") A.C. Crombie ha ipotizzato che il XIII secolo possedette i rudimenti del metodo scientifico grazie, in larga misura, a figure come Grosseteste. Così, senza nulla togliere alle innovazioni apportate dalla Rivoluzione scientifica durante il Settecento, occorre riconoscere che un'attenzione teorica all'osservazione e alla sperimentazione scientifica è già evidente nel Basso Medioevo.

Molto spesso i libri di testo *standard* riconoscono la loro giusta importanza a Roger Bacon, ad Alberto Magno e, seppure in misura minore, a Robert Grosseteste, e lasciano invece in una immeritata oscurità altri nomi cattolici della scienza occidentale, per esempio padre Niccolò Stenone (1638-1686), un convertito luterano che si fece prete cattolico. Eppure a Stenone è stato riconosciuto il merito di aver posto «le basi della geologia moderna» e quello di aver fondato la stratigrafia (la scienza che studia gli strati della terra)[67]. Nato in Danimarca, padre Stenone visse e viaggiò per tutta Europa, nel corso della sua vita, e per un certo periodo ricoprì l'ufficio di medico di corte presso il granduca di Toscana. Stenone godette di ottima reputazione e l'opera da lui svolta nell'ambito della medicina fu assai originale, ma fu con lo studio dei fossili e degli strati della terra che Stenone si assicurò la fama scientifica.

L'opera di Stenone iniziò in un contesto a dir poco bizzarro: la dissezione della testa di un enorme pescecane in cui una nave da pesca francese si era imbattuta nel 1666. Pesando circa tredici quintali, il pescecane era il più grosso esemplare che la maggior parte degli esseri umani avesse mai visto. Essendo noto per la sua grande abilità di anatomista, Stenone fu invitato ad eseguire la dissezione.

A noi qui è sufficiente concentrarci sul fascino che su Stenone esercitavano i denti dei pescecani, i quali presentavano una strana somiglianza alle pietre volgarmente chiamate "lingue di pietra", o *glossopetrae*, le cui origini erano misteriose e oscure sin dai tempi antichi. Queste pietre, che i maltesi estraevano dal sottosuolo, si diceva avessero poteri curativi. Innumerevoli teorie erano state proposte per spiegare la loro natura. Nel Seicento Guillaume Rondelet aveva suggerito che si potesse trattare di denti di pescecane, ma pochi erano rimasti influenzati dalla sua teoria. Ora Stenone aveva l'opportunità di confrontare gli oggetti uno accanto all'altro e trovò evidente la loro somiglianza.

[67] WILLIAM B. ASHWORTH JR., "Il cattolicesimo e le origini della scienza moderna", in Lindberg e Numbers, a cura di, *Dio e natura*, *op. cit.*, p. 171.

Fu un momento significativo nella storia della scienza, perché portò l'attenzione su una questione ben più ampia e significativa di quella dei denti di pescecane e delle misteriose pietre: ovvero la presenza di conchiglie e fossili marini incastrati in rocce lontane dal mare. La questione delle *glossopetrae*, oggi ritenute quasi sicuramente denti di pescecane, sollevò la più ampia questione dell'origine dei fossili in generale, e di come si fossero venuti a formare nello stato in cui venivano trovati. Perché queste cose si trovavano dentro le rocce? La generazione spontanea era una delle numerose spiegazioni avanzate nel passato.

Tali spiegazioni non convincevano Stenone, che le trovava scientificamente dubbie e offensive della sua idea di Dio, il quale non avrebbe agito in modo così casuale e privo di scopo. Stenone concluse che per varie ragioni le teorie disponibili riguardanti i fossili non potessero essere conciliate con i fatti così come erano conosciuti. Si gettò pertanto nello studio della questione e dedicò i due anni successivi a scrivere e compilare quella che sarebbe stata la sua opera più influente, il *De solido intra solidum naturaliter contento dissertationis prodromus* ("Discorso preliminare a una dissertazione su un corpo solido naturalmente contenuto in un solido").

Non fu un lavoro facile, poiché sostanzialmente Stenone si stava spingendo in territorio inesplorato. Non vi era alcuna scienza geologica a cui potesse fare riferimento per il metodo o i principî primi. Le speculazioni in cui si addentrò, relative a eventi e processi avvenuti in un passato remoto, di per sé escludevano l'osservazione diretta come modo di verificare alcune sue conclusioni.

Ciò nondimeno, Stenone tirò coraggiosamente dritto. Rocce, fossili e strati geologici, Stenone ne era certo, raccontavano una storia sulla storia della terra, e lo studio geologico poteva illuminare quella storia. Si trattava di un'idea nuova e rivoluzionaria. Autori precedenti

Science ("Robert Grosseteste e le origini della scienza sperimentale") A.C. Crombie ha ipotizzato che il XIII secolo possedette i rudimenti del metodo scientifico grazie, in larga misura, a figure come Grosseteste. Così, senza nulla togliere alle innovazioni apportate dalla Rivoluzione scientifica durante il Settecento, occorre riconoscere che un'attenzione teorica all'osservazione e alla sperimentazione scientifica è già evidente nel Basso Medioevo.

Molto spesso i libri di testo *standard* riconoscono la loro giusta importanza a Roger Bacon, ad Alberto Magno e, seppure in misura minore, a Robert Grosseteste, e lasciano invece in una immeritata oscurità altri nomi cattolici della scienza occidentale, per esempio padre Niccolò Stenone (1638-1686), un convertito luterano che si fece prete cattolico. Eppure a Stenone è stato riconosciuto il merito di aver posto «le basi della geologia moderna» e quello di aver fondato la stratigrafia (la scienza che studia gli strati della terra)[67]. Nato in Danimarca, padre Stenone visse e viaggiò per tutta Europa, nel corso della sua vita, e per un certo periodo ricoprì l'ufficio di medico di corte presso il granduca di Toscana. Stenone godette di ottima reputazione e l'opera da lui svolta nell'ambito della medicina fu assai originale, ma fu con lo studio dei fossili e degli strati della terra che Stenone si assicurò la fama scientifica.

L'opera di Stenone iniziò in un contesto a dir poco bizzarro: la dissezione della testa di un enorme pescecane in cui una nave da pesca francese si era imbattuta nel 1666. Pesando circa tredici quintali, il pescecane era il più grosso esemplare che la maggior parte degli esseri umani avesse mai visto. Essendo noto per la sua grande abilità di anatomista, Stenone fu invitato ad eseguire la dissezione.

A noi qui è sufficiente concentrarci sul fascino che su Stenone esercitavano i denti dei pescecani, i quali presentavano una strana somiglianza alle pietre volgarmente chiamate "lingue di pietra", o *glossopetrae*, le cui origini erano misteriose e oscure sin dai tempi antichi. Queste pietre, che i maltesi estraevano dal sottosuolo, si diceva avessero poteri curativi. Innumerevoli teorie erano state proposte per spiegare la loro natura. Nel Seicento Guillaume Rondelet aveva suggerito che si potesse trattare di denti di pescecane, ma pochi erano rimasti influenzati dalla sua teoria. Ora Stenone aveva l'opportunità di confrontare gli oggetti uno accanto all'altro e trovò evidente la loro somiglianza.

[67] WILLIAM B. ASHWORTH JR., "Il cattolicesimo e le origini della scienza moderna", in Lindberg e Numbers, a cura di, *Dio e natura*, *op. cit.*, p. 171.

Fu un momento significativo nella storia della scienza, perché portò l'attenzione su una questione ben più ampia e significativa di quella dei denti di pescecane e delle misteriose pietre: ovvero la presenza di conchiglie e fossili marini incastrati in rocce lontane dal mare. La questione delle *glossopetrae*, oggi ritenute quasi sicuramente denti di pescecane, sollevò la più ampia questione dell'origine dei fossili in generale, e di come si fossero venuti a formare nello stato in cui venivano trovati. Perché queste cose si trovavano dentro le rocce? La generazione spontanea era una delle numerose spiegazioni avanzate nel passato.

Tali spiegazioni non convincevano Stenone, che le trovava scientificamente dubbie e offensive della sua idea di Dio, il quale non avrebbe agito in modo così casuale e privo di scopo. Stenone concluse che per varie ragioni le teorie disponibili riguardanti i fossili non potessero essere conciliate con i fatti così come erano conosciuti. Si gettò pertanto nello studio della questione e dedicò i due anni successivi a scrivere e compilare quella che sarebbe stata la sua opera più influente, il *De solido intra solidum naturaliter contento dissertationis prodromus* ("Discorso preliminare a una dissertazione su un corpo solido naturalmente contenuto in un solido").

Non fu un lavoro facile, poiché sostanzialmente Stenone si stava spingendo in territorio inesplorato. Non vi era alcuna scienza geologica a cui potesse fare riferimento per il metodo o i principî primi. Le speculazioni in cui si addentrò, relative a eventi e processi avvenuti in un passato remoto, di per sé escludevano l'osservazione diretta come modo di verificare alcune sue conclusioni.

Ciò nondimeno, Stenone tirò coraggiosamente dritto. Rocce, fossili e strati geologici, Stenone ne era certo, raccontavano una storia sulla storia della terra, e lo studio geologico poteva illuminare quella storia. Si trattava di un'idea nuova e rivoluzionaria. Autori precedenti

avevano assunto, con Aristotele, che il passato della terra fosse fondamentalmente inintelligibile. «Stenone», scrive il suo più recente biografo, «fu il primo ad asserire che la storia del mondo potesse essere recuperata dalle rocce, e il primo ad assumersi il compito di illustrarla»[68].

> Alla fine, il maggior risultato conseguito da Stenone nel trattato *De solido* non fu semplicemente l'aver proposto una nuova, corretta teoria dei fossili: come egli stesso sottolineò, più di mille anni prima alcuni scrittori avevano detto sostanzialmente la stessa cosa; né fu semplicemente l'aver presentato una nuova e corretta interpretazione degli strati rocciosi. Fu, invece, l'aver tracciato una linea di demarcazione per un approccio scientifico alla natura interamente nuovo: un approccio che apriva la dimensione del tempo. Come ebbe a scrivere Stenone, «da ciò che si percepisce è possibile trarre una conclusione certa su ciò che non si percepisce». Dal mondo presente è possibile dedurre mondi che si sono dissolti[69].

Delle molte intuizioni che è dato rinvenire nel testo di padre Stenone tre sono state generalmente considerate "i principî di Stenone". Quello di Stenone è il primo libro in cui ci rendiamo conto che si stia parlando di sovrapposizione, uno dei principî fondamentali della stratigrafia[70]. La legge della sovrapposizione è il primo dei principî di Stenone. Secondo questa legge, gli strati sedimentari si formano in sequenza, cosicché il più basso degli strati è il più vecchio e gli strati vanno da quello più vecchio al più recente, quello superiore.

Ma poiché la maggior parte degli strati sono stati in qualche modo disturbati, distorti o rovesciati, non è sempre così semplice ricostruire questa storia geologica. Quale faccia è quella superiore, per esempio, e dunque in quale direzione va la sequenza d'età, nel caso di strati che siano stati spostati lateralmente? Dobbiamo guardare da sinistra a destra, o da destra a sinistra, per stabilire la sequenza stratigrafica? Fu partendo da questi quesiti che Stenone elaborò il principio dell'orizzontalità originale. L'acqua, secondo Stenone, è la fonte dei sedimenti, sia in forma di fiumi, temporali o fenomeni simili. L'acqua porta e poi deposita i vari strati di sedimento. Una volta che i sedimenti sono nel bacino, la gravità e le correnti di acqua bassa hanno su di essi un effetto livellante, cosicché gli strati di sedimento, come l'acqua stessa, riflettono la loro forma superficiale sul lato inferiore ma diventano orizzontali su quella superiore. Come scoprire la sequenza sedimentaria in rocce che non sono più nella posizione originaria? Dal momento che i grani più larghi e pesanti si depositano per primi, seguiti via via da quelli più piccoli, non dobbiamo far altro che esaminare gli strati e trovare dove si sono depositate le particelle più larghe. Sarà quello lo strato inferiore della sequenza[71].

Infine, secondo il principio della continuità laterale, quando entrambi i lati di una valle presentano strati di roccia corrispondente, si può inferire che i due lati fossero originariamente collegati come strati continui, con la valle che viene a essere un evento geologico successivo. Stenone notò anche che uno strato in cui si trovi sale marino o qualsiasi altra cosa appartenente al mare (per esempio i denti di pescecane) rivela la presenza, in una certa epoca, del mare.

Con il passare del tempo padre Stenone fu additato quale modello di santità e dottrina. Nel 1722 il suo bisnipote, Jacob Winslow, originariamente luterano, attribuì la propria conversione al cattolicesimo all'intercessione di padre Stenone. Nel 1938 un gruppo di ammiratori danesi si rivolse a Papa Pio XI perché lo dichiarasse santo. Cinquanta anni dopo, Papa Giovanni Paolo II beatificò padre Stenone, lodando la sua santità e la sua scienza.

Le conquiste scientifiche dei gesuiti

Fu nella Compagnia di Gesù, la società religiosa fondata nel 1534 da Ignazio di Loyola, che si trovò il maggior numero di sacerdoti

---

[68] A. CUTLER, *The Seashell on the Mountaintop*, Dutton, New York 2003, p. 106.
[69] *Ibid.*, pp. 113-114.
[70] DAVID R. OLDROYD, *Thinking about the Earth: A History of Ideas in Geology*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1996, pp. 63-67; vedi anche A. WOLF, *A History of Science, Technology, and Philosophy in the 16th and 17th Centuries*, George Allen & Unwin, London 1938, pp. 359-60.
[71] ALAN CUTLER, *op. cit.*, pp. 109-112.

cattolici interessati alle scienze. Uno storico dei nostri giorni descrive così le conquiste dei gesuiti nel Settecento:

> I gesuiti avevano contribuito allo sviluppo degli orologi a pendolo, dei pantografi, dei barometri, dei telescopi e dei microscopi a riflessione, ed esposto diverse teorie in vari campi scientifici, come il magnetismo, l'ottica e l'elettricità. Osservarono, in alcuni casi prima degli altri, le fasce colorate della superficie di Giove, la nebulosa di Andromeda e gli anelli di Saturno. Avanzarono teorie sulla circolazione del sangue (indipendentemente da Harvey), sulla possibilità teorica di volare, sul modo in cui la luna provocava le maree e sulla natura della propagazione della luce tramite le onde. Le mappe delle stelle dell'emisfero meridionale, la logica simbolica, le misure per controllare i flussi del Po e dell'Adige, l'introduzione dei segni «più» e «meno» nella matematica italiana, furono tutti successi tipici della Compagnia, e scienziati influenti come Fermat, Huygens, Leibniz e Newton non furono i soli a tenerli da conto come preziosi consulenti[72].

In termini non diversi, un importante studioso della prima scienza elettrica ha descritto la Compagnia di Gesù come «la singola entità che più contribuì allo sviluppo della fisica sperimentale nel XVII secolo»[73]. «Una simile conclusione», scrive un altro studioso, «potrebbe essere solo rafforzata da studi approfonditi in altri settori scientifici, quali l'ottica, ove virtualmente tutti i testi importanti di quel periodo furono redatti da membri di quell'ordine»[74]. Parecchi grandi scienziati gesuiti svolsero anche il preziosissimo compito di registrare i propri dati in ponderose enciclopedie, che ebbero un ruolo cruciale nella diffusione della ricerca in tutta la comunità scientifica. «Se la collaborazione fu uno dei prodotti della rivoluzione scientifica», afferma lo storico

[72] JONATHAN WRIGHT, *I gesuiti: storia, mito e missione*, traduz. di Maria Fausta Marino e Angela De Simio, Newton & Compton, Roma 2005, pp. 164-165 (ediz. originale, *The Jesuits: Missions, Myths and Histories*, HarperCollins, London 2004).

[73] J.L. HEILBRON, *Electricity in the 17th and 18th Centuries: A Study of Early Modern Physics*, University of California Press, Berkeley 1979, p. 2.

[74] W.B. ASHWORTH, "Il cattolicesimo e le origini della scienza moderna", in Lindberg e Numbers, a cura di, *Dio e natura*, *op. cit.*, p. 184.

William Ashworth, «ai gesuiti spetta la parte maggiore del merito [nell'aver promosso la collaborazione scientifica; NdT]»[75].

I gesuiti vantarono anche numerosi matematici straordinari, che apportarono alla propria disciplina importanti contributi. Nella lista dei più eminenti matematici esistiti tra il 900 a.C. e il 1800, stilata da Charles Bossut, uno dei primi storici della matematica, sedici su trecentotre sono gesuiti[76]. Questa cifra, corrispondente al 5% dei maggiori matematici in un periodo di 2.700 anni, diventa ancora più impressionante quando pensiamo che i gesuiti sono esistiti per appena due di quei ventisette secoli[77]! A ciò si aggiunga che circa trentacinque crateri della luna hanno preso il nome da scienziati e matematici gesuiti.

Ai gesuiti si deve anche l'introduzione della scienza occidentale in luoghi remoti quali la Cina e l'India. Nella Cina del XVII secolo, in particolare, i gesuiti portarono un significativo *corpus* di dati scientifici e un vasto repertorio di strumenti logici per la comprensione dell'universo fisico, fra i quali la geometria euclidea, che rendeva comprensibile il moto planetario. Secondo un esperto del settore, in Cina i gesuiti

> arrivarono in un momento storico in cui la scienza in generale e la matematica e l'astronomia in particolare erano ad un livello molto basso, che contrasta con la nascita della scienza moderna in Europa. In Cina i gesuiti fecero uno sforzo immenso per tradurre in cinese le opere di matematica e astronomia occidentali, e risvegliarono l'interesse degli studiosi cinesi per quelle scienze. Fecero osservazioni astronomiche di grande portata e realizzarono la prima opera cartografica moderna in terra cinese. Impararono, inoltre, ad apprezzare i risultati scientifici conseguiti da questa importante e antica cultura e li diffusero in Europa. Attraverso la corrispondenza con i loro colleghi cinesi, gli scienziati europei appresero la scienza e la cultura cinesi[78].

[75] *Ibid.*, p. 185.

[76] J.E. MACDONNELL, *op. cit.*, p. 71.

[77] La Compagnia di Gesù fu soppressa nel 1773 e ripristinata nel 1814.

[78] AGUSTÍN UDÍAS, *Searching the Heavens and the Earth: The History of Jesuit Observatories*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht (Paesi Bassi) 2003, p. 53.

I gesuiti diedero contributi importanti alla conoscenza e alle infrastrutture scientifiche di altre nazioni, meno sviluppate, non solo in Asia, ma anche in Africa e in America centrale e meridionale. A partire dal secolo XIX, questi continenti videro l'apertura di osservatori gesuiti in cui si studiava l'astronomia, il geomagnetismo, la meteorologia, la sismologia e la fisica solare. Tali osservatori offrivano a questi luoghi la misura accurata del tempo, previsioni meteorologiche (di particolare importanza in caso di uragani e tifoni), previsioni di fattori di rischio relativi ai terremoti, e misurazioni cartografiche[79]. In America centrale e meridionale i gesuiti lavorarono principalmente nell'ambito della meteorologia e della sismologia; sostanzialmente la loro opera consisté nel porre le basi stesse di quelle discipline[80]. Lo sviluppo scientifico di questi paesi, che andavano dall'Ecuador al Libano e alle Filippine, deve molto all'opera industriosa dei gesuiti.

Furono numerosi i gesuiti che nel tempo si distinsero in campo scientifico; tra gli altri, padre Giambattista Riccioli, noto a molti di noi per i suoi numerosi contributi scientifici, tra i quali – fatto poco noto – l'aver misurato l'accelerazione di un corpo in caduta libera. Intorno al 1640 padre Riccioli stabilì di produrre per il suo ordine una voluminosissima enciclopedia astronomica. Grazie alla tenacia e al sostegno di padre Athanasius Kircher, padre Riccioli ricevette l'approvazione del suo progetto da parte della Compagnia di Gesù. Pubblicato nel 1651, l'*Almagestum novum* fu «un deposito e un monumento di dottrina energica e appassionata». Si trattò in effetti di un'impresa imponente. «Nessun astronomo serio poteva permettersi di ignorare l'*Almagestum novum*», scrive uno studioso moderno[81]. Per esempio, negli anni Ottanta del Seicento John Flamsteed, Astronomo Reale inglese, fece un uso considerevole dell'opera di padre Riccioli nelle sue lezioni di astronomia[82].

Aldilà della quantità dei dati in esso contenuti, l'*Almagestum novum* ci fa apprezzare quanto i gesuiti desiderassero affrancarsi dalle idee

[79] *Ibid.*, p. 147.
[80] *Ibid.*, p. 125.
[81] J.L. HEILBRON, *Il sole nella chiesa*, *op. cit.*, p. 113.
[82] *Ibid.*

astronomiche di Aristotele. Gli scienziati gesuiti parlano liberamente della luna attribuendole la stessa materia della terra, e onorano gli astronomi (anche protestanti) le cui opinioni si erano allontanate dal geocentrismo prevalente[83].

Agli studiosi non è sfuggito che i gesuiti ebbero un apprezzamento particolarmente acuto per l'importanza della precisione nella pratica della scienza sperimentale. Padre Riccioli fu la prova vivente di tale impegno. Al fine di sviluppare un accurato pendolo da un secondo, padre Riccioli riuscì a convincere nove confratelli a contare circa 87.000 oscillazioni in un solo giorno[84]. Grazie a questo accurato pendolo, fu in grado di calcolare la costante di gravità. Uno studio recente descrive il procedimento seguito da padre Riccioli:

> Riccioli e Grimaldi scelsero un pendolo lungo 3'4" (piedi e pollici in misure romane), lo misero in moto, spingendolo quando le sue oscillazioni si riducevano d'ampiezza. Nell'arco di sei ore, misurate astronomicamente, contarono 21.706 oscillazioni complete, avanti e indietro. Questo risultato era molto vicino al numero desiderato: 24 x 60 x 60/4 = 21.600, ma non soddisfaceva Riccioli. Tentò ancora, questa volta per 24 ore, arruolando nove confratelli, tra i quali Grimaldi, e ottenendo 87.998 oscillazioni contro le 86.400 richieste. Riccioli, allora, allungò il pendolo, portandolo a 3'4,2" e ripeté il conteggio con gli stessi collaboratori: questa volta ottennero 86.999, che era accettabile per gli altri, ma non per lui. Andando nella direzione sbagliata, accorciò il pendolo a 3'2,67" e, con il solo Grimaldi e un altro fidato contatore, che vegliavano insieme a lui, ottenne, in tre diverse notti, 3.212 oscillazioni, per il tempo intercorrente tra le culminazioni meridiane di Arturo e Spica: ne avrebbe dovuto trovare circa 3.180. Stimò che la lunghezza richiesta fosse 3'3,27", valore che accettò senza verifica: tanto può la fede!
> Fu una buona scelta, appena un po' più sbagliata di quella iniziale, dal momento che implica, per l'accelerazione di gravità, il valore di 955 cm/sec^2 [equivalenti a un incremento di velocità di 9,55 metri al

[83] *Ibid.*, p. 114.
[84] W.B. ASHWORTH, "Il cattolicesimo e le origini della scienza moderna", in Lindberg e Numbers, a cura di, *Dio e natura*, *op. cit.*, p. 184.

secondo ad ogni secondo di tempo – molto vicino al valore definitivamente accertato di 9,81 m/sec^2. NdT][85].

Anche padre Francesco Maria Grimaldi meritò un nome nella storia della scienza. Padre Riccioli ammirò sempre l'abilità del collega nel fabbricare e usare una varietà di strumenti d'osservazione e tenne a dire che l'assistenza di padre Grimaldi era stata assolutamente essenziale al completamento della sua opera, l'*Almagestum novum*. «E così», scrisse, «la Divina Provvidenza mi dette, ancorché indegno, un collaboratore senza il quale non avrei mai completato il mio lavoro [tecnico]»[86]. Padre Grimaldi misurò l'altezza dei monti lunari e quella delle nuvole. Con padre Riccioli produsse una mappa lunare apprezzabilmente dettagliata, che oggi adorna l'ingresso del National Air and Space Museum di Washington[87].

Ma il proprio posto nella scienza padre Grimaldi se lo assicurò principalmente grazie alla scoperta della diffrazione della luce e per aver assegnato la parola stessa "effrazione" a questo fenomeno. (Newton, il quale sarebbe stato conquistato all'ottica dall'opera di padre Grimaldi, la chiamò "inflessione", ma fu il termine coniato da padre Grimaldi a imporsi)[88]. In una serie di esperimenti padre Grimaldi dimostrò che il passaggio di luce osservato non poteva conciliarsi con l'idea che si muovesse su un percorso rettilineo (vale a dire, in linea retta). Per esempio, in un esperimento permise a un raggio di luce solare di passare attraverso un piccolo foro (0,423 cm) in una stanza completamente buia. La luce che passò attraverso il foro assunse la forma di un cono. In questo cono di luce, a dieci, venti piedi di distanza dal foro, padre Grimaldi inserì un bastone per gettare un'ombra sullo schermo sul muro. Scoprì che l'ombra così proiettata era ben più larga di quella che il solo moto rettilineo avrebbe determinato, e che perciò quella luce non viaggiava in linea esclusivamente retta[89]. Scoprì anche il cosiddetto spettro di diffrazione, bande colorate che appaiono parallele al bordo dell'ombra.

La scoperta della diffrazione da parte di padre Grimaldi indusse gli scienziati che vennero dopo, desiderosi di spiegare il fenomeno, a teorizzare l'esistenza della natura ondulatoria della luce. Quando il foro era più largo della lunghezza d'onda della luce, la luce passava attraverso il foro in modo rettilineo. Ma quando il foro era più piccolo della lunghezza d'onda della luce, ne risultava la diffrazione. Gli spettri di diffrazione si spiegarono anche in termini di natura ondulatoria della luce: l'interferenza delle onde di luce diffratta produceva i vari colori osservati nelle bande.

Uno dei maggiori scienziati gesuiti fu padre Ruggero Boscovich (1711-1787), che Sir Harold Hartley, membro della prestigiosa Royal Society, chiamò «una delle più grandi figure intellettuali di tutti i tempi»[90]. Padre Boscovich fu un vero intellettuale poliedrico: esperto di teoria atomica, ottica, matematica e astronomia, membro eletto di società erudite e di prestigiose accademie scientifiche in tutta Europa, nonché poeta raffinato di versi latini che scrisse sotto gli auspici della prestigiosa Accademia degli Arcadi di Roma. Non vi è da meravigliarsi che sia stato chiamato «il più grande genio che la Yugoslavia abbia prodotto»[91].

Il grande genio di padre Boscovich diventò immediatamente evidente durante gli anni trascorsi presso il Collegio Romano, il collegio gesuita più prestigioso e rinomato. Completati gli studi ordinari, Boscovich fu nominato professore di matematica al Collegio. Già nel primo periodo della sua carriera, prima dell'ordinazione, avvenuta nel 1774, era stato notevolmente prolifico, pubblicando otto dissertazioni scientifiche prima di essere nominato professore e quattordici dopo esserlo stato. Ricordiamo qui il trattato sulle macchie solari (1736) e quello sul passaggio di Mercurio (1737), a cui seguirono

---

[85] J.L. HEILBRON, *Il sole nella chiesa*, *op. cit.*, pp. 234-235.
[86] *Ibid.*, p. 113.
[87] BRUCE S. EASTWOOD, voce "Grimaldi, Francesco Maria", in *DSB*, p. 542.
[88] Sul rapporto dell'opera di Grimaldi con quella di Newton, vedi ROGER H. STUEWER, *A Critical Analysis of Newton's Work on Diffraction*, «Isis» (Chicago) 61 (1970), pp. 188-205.

[89] Per una breve analisi, con diagrammi, degli esperimenti di Grimaldi, vedi A. WOLF, *A History of Science, Technology, and Philosophy in the 16th and 17th Centuries*, George Allen & Unwin, London 1938, pp. 254-56.
[90] SIR HAROLD HARTLEY, "Foreword", in Whyte, a cura di, *Roger Jospeh Boscovich*, p. 8.
[91] J.E. MACDONNELL, *op. cit.*, pp. 10-11. [Si trattava in effetti non della "Yugoslavia", ma della Repubblica Marciana; NdT].

i "Dialoghi sull'aurora boreale" (1738); i trattati "Sullo straordinario uso del telescopio per determinare gli oggetti celesti" (1739), "Sul moto di un corpo attratto verso un centro immobile" (1740), e "Sui vari effetti della gravità nei vari punti della terra" (1741), che anticipava l'importante lavoro che Boscovich avrebbe compiuto nell'ambito della geodesia, e infine quello sulla "Aberrazione delle stelle fisse" (1742)[92].

Non passò molto tempo prima che il talento di padre Boscovich fosse apprezzato a Roma. Papa Benedetto XIV, salito al soglio pontificio nel 1740, si interessò vivamente a padre Boscovich e alla sua opera. Benedetto fu uno dei papi più colti del suo tempo, uno studioso completo e un generoso promotore del sapere, ma fu il suo segretario di stato, il cardinale Valenti Gonzaga, la persona la cui protezione doveva rivelarsi particolarmente importante. Il cardinale Gonzaga, che non si risparmiava di circondarsi di studiosi di grande reputazione, e i cui avi erano giunti dalla stessa città dalmata da cui veniva padre Boscovich, invitò il talentuoso sacerdote alle sue riunioni domenicali[93].

Nel 1742 Benedetto XIV si rivolse a padre Boscovich per averne una consulenza tecnica, quando sorsero timori che le crepe comparse sulla cupola della Basilica di San Pietro potessero preludere a un imminente collasso. Il Papa accettò la raccomandazione del padre gesuita, che fossero usati cinque cerchi di ferro per contenere la cupola. La relazione di padre Boscovich, il quale investigò il problema in termini teorici, gli valse «la fama di classico minore della statica architettonica»[94].

Padre Boscovich sviluppò il primo metodo geometrico per calcolare un'orbita planetaria sulla base di tre osservazioni della sua posizione. La sua *Theoria philosophiae naturalis*, pubblicata per la prima volta nel 1758, attrasse ammiratori ai suoi tempi e sempre ne ha attratti, da

[92] ELIZABETH HILL, "Roger Boscovich: A Biographical Essay", in Whyte, a cura di, *Roger Joseph Boscovich*, pp. 34-35; ADOLF MULLER, voce "Boscovich, Ruggiero Giuseppe", *Catholic Encyclopedia*, 2ª ediz., 1913.

[93] E. HILL, "Roger Boscovich: A Biographical Essay", in Whyte, a cura di, *Roger Joseph Boscovich*, p. 34.

[94] ZELJKO MARKOVIC, voce "Boscovic, Rudjer J.", in *DSB*, *op. cit.*, p. 326.

allora, per il suo ambizioso tentativo di comprendere la struttura dell'universo avendo come punto di riferimento una singola idea[95]. Secondo un ammiratore moderno, padre Boscovich «diede un'espressione classica a una delle più potenti idee scientifiche mai concepite, un'idea insuperata per l'originalità dei suoi elementi fondamentali, per la sua chiarezza espositiva e per la precisione della sua struttura: da qui la sua immensa influenza»[96]. E quell'influenza fu davvero immensa: i massimi scienziati europei, particolarmente in Inghilterra, lodarono ripetutamente la *Theoria* e le dedicarono grande attenzione per tutto l'Ottocento[97]. Secondo uno studioso moderno, padre Boscovich diede «la prima descrizione coerente di una teoria atomica» ben più di un secolo prima che spuntasse all'orizzonte la teoria atomica moderna[98]. Un recente storico della scienza definisce padre Boscovich «il vero creatore della fisica atomica fondamentale così come la intendiamo»[99].

L'originale contributo di Boscovich «anticipò gli obiettivi e molti degli elementi della fisica atomica novecentesca. Né il nostro debito verso la *Theoria* si limita a questo, perché essa prediceva anche qualitativamente vari fenomeni fisici che da allora sono stati osservati, per esempio la penetrabilità della materia da parte di particelle ad alta velocità e la possibilità di una materia ad altissima densità»[100].

Non desta stupore che l'opera di padre Boscovich diventasse l'oggetto di tanta ammirazione e lode da parte di alcuni tra i maggiori scienziati dell'età moderna. Per esempio, nel 1844 Faraday scrisse: «Il metodo più sicuro appare quello di presupporre quanti meno assunti, per questo gli atomi di Boscovich a me sembrano avere un grande vantaggio sull'idea più consueta». Mendeleev disse di Boscovich che «con Copernico è il giusto orgoglio degli slavi occidentali» e che «è considerato il fondatore dell'atomismo moderno». Nel 1877 Clerk Maxwell aggiunse che «la cosa migliore che possiamo fare è eliminare

[95] LANCELOT LAW WHYTE, "Boscovich's Atomism", in Whyte, a cura di, *Roger Joseph Boscovich*, p. 102.

[96] *Ibid.*

[97] *Ibid.*, pp. 103-104.

[98] J.E. MACDONNELL, *op.cit.*, pp. 10-11.

[99] L.L. WHYTE, "Boscovich's Atomism", in Whyte, a cura di, *Roger Joseph Boscovich*, p. 105.

[100] *Ibid.*, p. 119.

il nucleo rigido e al suo posto mettere un atomo di Boscovich». Kelvin nel 1899 ricordò «che Hooke osservando al microscopio aveva realizzato che le singole sostanze cristalline solidificano sempre, e a qualunque livello di aggregazione, ciascuna con la sua tipica forma poliedrica; la teoria di Navier e di Poisson dell'elasticità dei solidi; il lavoro di Maxwell e di Clausius nella teoria cinetica dei gas»: «tutti sviluppi della pura e semplice teoria di Boscovich». È ben vero che le teorie di Kelvin erano note per essere mutevoli, ma resta il fatto che nel 1905 Kelvin finalmente osservò: «Il mio assunto fondamentale al momento è semplicemente boscovichiano»[101]. Nel 1958 si tenne a Belgrado un simposio internazionale per celebrare il bicentenario della pubblicazione della *Theoria* di Boscovich, in cui furono presentate, tra le altre, relazioni di Niels Bohr e Werner Heisenberg[102].

La biografia di padre Boscovich ci rivela un uomo che rimase sempre fedele alla Chiesa, che amava, e all'ordine religioso di cui era membro, e che fu sempre pieno di entusiasmo per la conoscenza e il sapere. Basti un aneddoto: nel 1745 quest'uomo di scienza passò l'estate a Frascati, dove era in costruzione una splendida residenza estiva per i gesuiti. Durante i lavori i muratori riuscirono a portare alla luce i resti di una villa risalente al II secolo a.C. Non ci volle altro: padre Boscovich diventò un archeologo entusiasta e si mise a scavare e a copiare pavimenti a mosaico. Si convinse che la meridiana da lui scoperta fosse quella menzionata da Vitruvio, il celebre architetto romano, e trovò il tempo per scrivere due studi il cui titolo in italiano è rispettivamente: *Sull'antica villa scoperta sul crinale di Tusculum* e *Sull'antica meridiana e altri tesori trovati tra le rovine*. L'anno seguente, le sue scoperte furono riportate nel *Giornale de' Letterati*[103].

Padre Athanasius Kircher (1602-1680) ricorda padre Boscovich per l'enorme gamma dei suoi interessi; egli è stato paragonato a Leonardo da Vinci e onorato con il titolo di «maestro di cento arti». La sua opera chimica aiutò a demistificare l'alchimia, che era stata presa in considerazione seriamente persino da uomini quali Isaac

[101] Per queste e altre testimonianze, vedi *ibid.*, p. 121.
[102] J.E. MACDONNELL, *op. cit.*, p. 11.
[103] E. HILL, "Roger Boscovich: A Biographical Essay", *op. cit.*, pp. 41-42.

Newton e Robert Boyle, il padre della chimica moderna[104]. Nel 2003 uno studioso ha descritto Kircher come «un gigante tra gli scienziati del Seicento» e «uno degli ultimi pensatori che a diritto potessero vantare tutta la conoscenza come il loro campo d'azione»[105].

Gli interessi di Kircher comprendevano anche l'attrazione per l'antico Egitto, nello studio del quale non mancò di distinguersi; così, per esempio, dimostrò che la lingua copta era in realtà ciò che restava della lingua dell'antico Egitto. Kircher è stato considerato il vero fondatore dell'egittologia perché la sua opera risale a prima che la scoperta della stele di Rosetta rendesse comprensibili agli studiosi i geroglifici egizi. In effetti, fu «grazie all'opera di Kircher che gli scienziati seppero che cosa cercare quando tentavano di decifrare la stele di Rosetta»[106]. Uno storico moderno dell'antico Egitto ha potuto così affermare: «È perciò merito incontestabile di Kircher l'aver scoperto il valore fonetico di un geroglifico. Da un punto di vista scientifico, così come da un punto di vista intellettuale, l'egittologia può ben essere orgogliosa di avere Kircher come suo fondatore»[107].

Il contributo dato dai gesuiti alla sismologia è stato così sostanziale che la sismologia è stata spesso chiamata "la scienza dei gesuiti". L'impegno profuso da costoro in questa disciplina è stato attribuito sia, in generale, alla costante presenza dell'ordine nelle università e, in particolare, nella comunità scientifica, sia al desiderio dei sacerdoti gesuiti di ridurre il più possibile gli effetti devastanti dei terremoti come atto di servigio ai propri fratelli.

Nel 1908 padre Frederick Louis Odenbach, avendo notato che l'esteso sistema dei *college* e delle università gesuite su tutto il territorio statunitense poteva offrire la possibilità di creare una rete di stazioni sismografiche, concepì l'idea di quello che sarebbe diventato il Servizio Sismologico dei Gesuiti. Ricevuta la benedizione dei presidenti delle istituzioni gesuite per l'istruzione superiore, nonché quella

[104] J.R. PARTINGTON, *A History of Chemistry*, vol. 2, Macmillan, London 1961, pp. 328-33; J.E. MACDONNELL, *op. cit.*, p. 13.
[105] A. CUTLER, *op. cit.*, p. 68.
[106] J.E. MACDONNELL, *op. cit.*, p. 12.
[107] ERIK IVERSEN, *The Myth of Egypt and Its Hieroglyphs*, Gad, Copenhagen 1961, pp. 97-98; citato in J.E. MACDONNELL, *op. cit.*, p. 12.

dei gesuiti provinciali d'America, l'anno seguente padre Odenbach mise in atto la propria idea con l'acquisto di quindici sismografi, che distribuì ciascuno a una istituzione gesuita. Ognuna di queste stazioni sismografiche avrebbe raccolto i propri dati e avrebbe spedito le proprie scoperte alla stazione centrale, a Cleveland, in Ohio. Da lì i dati sarebbero stati trasmessi al Centro Sismologico Internazionale di Strasburgo. Nacque così il Servizio Sismologico dei Gesuiti, che è stato definito «la prima rete sismologica su scala continentale munita di strumentazione uniforme»[108].

Tuttavia, il più noto sismologo gesuita, e invero uno dei più onorati scienziati sperimentatori di tutti i tempi, fu padre James B. Macelwane. Nel 1925 padre Macelwane riorganizzò e rinforzò il Servizio Sismologico dei Gesuiti, noto oggi come l'Associazione Sismologica dei Gesuiti, ponendo la sua stazione centrale, questa volta, presso la Saint Louis University. Ricercatore brillante, nel 1936 padre Macelwane pubblicò un libro intitolato *Introduction to Theoretical Seismology* ("Introduzione alla sismologia teorica"), il primo testo sismologico americano. Fu presidente della Società Sismologica d'America e dell'Unione Geofisica d'America. Nel 1962 quest'ultima organizzazione istituì una medaglia in suo onore, conferita, ancora oggi, in riconoscimento dell'opera di giovani geofisici d'eccezione[109].

Nel campo dell'astronomia le persone comuni hanno l'impressione che gli uomini di Chiesa, se mai furono devoti alla scienza, lo fecero per confermare le proprie idee preconcette piuttosto che per seguire l'esperienza ovunque li portasse. Abbiamo già visto come quest'idea non risponda al vero, ma una piccola prova ulteriore completerà la nostra tesi.

Giovanni Keplero (Johannes Kepler, 1571-1630), il grande astronomo le cui leggi sul moto planetario fecero compiere alla scienza quel gran passo in avanti noto a tutti, coltivò, nel corso della sua

[108] AGUSTÍN UDÍAS e WILLIAM SUAUDER, *Jesuits in Seismology*, «Jesuits in Science Newsletter» 13 (1997); Benjamin F. Howell, *An Introduction to Seismological Research: History and Development*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 31-32. Per ulteriori informazioni sull'opera sismologia compiuta dai gesuiti in America del Nord, vedi A. UDÍAS, *Searching the Heavens and the Earth*, *op. cit.*, pp. 103-24.

[109] A. UDÍAS e W. SUAUDER, *op. cit.*

carriera, una capillare corrispondenza con astronomi gesuiti. Quando a un certo punto della sua vita Keplero si trovò in difficoltà finanziarie ma anche scientifiche, privato perfino del telescopio, padre Paul Guldin esortò il suo amico padre Nicolas Zucchi, l'inventore del telescopio riflettente, a portarne uno a Keplero. A sua volta, questi non solo scrisse una lettera in cui esprimeva la propria riconoscenza a padre Guldin, ma più tardi incluse una nota speciale di ringraziamento alla fine della sua opera, pubblicata postuma con il titolo *Somnium, seu opus posthumum de astronomia lunari* ("Sogno, ovvero opera postuma sull'astronomia lunare"), in cui si legge:

> Al molto reverendo padre Paul Guldin, sacerdote della Compagnia di Gesù, uomo venerabile e dotto, patrono diletto. A stento si potrebbe trovare qualcuno, oggi, con cui preferirei discutere questioni di astronomia più volentieri che con Voi (...). Perciò piacere ancor maggiore per me fu il saluto da parte di Vossignoria, che mi fu portato da alcuni membri del Vostro Ordine che si trovano qui (...). Penso che a Voi spetti ricevere da me il primo frutto letterario della gioia che ho guadagnato dall'uso di questo dono [il telescopio][110].

La teoria kepleriana delle orbite planetarie ellittiche aveva, sulle teorie concorrenziali, il vantaggio della semplicità. Tanto il modello tolemaico (geocentrico) quanto quello copernicano (eliocentrico), che davano per scontate le orbite planetarie, dovettero introdurre una serie complicata di equanti, epicicli e deferenti, allo scopo di spiegare il moto apparentemente retrogrado dei pianeti. Il sistema di Tycho Brahe, che ipotizzava, anch'esso, orbite circolari, conteneva a sua volta queste complicazioni. Invece Keplero, proponendo orbite planetarie ellittiche, fece apparire estremamente goffi tutti questi modelli rispetto alla elegante semplicità del proprio sistema.

Ma il sistema di Keplero era corretto? L'astronomo italiano Giovanni Cassini, un allievo dei gesuiti Riccioli e Grimaldi, usò l'osservatorio sito nella splendida Basilica di San Petronio a Bologna per

[110] J.E. MACDONNELL, *op. cit.*, pp. 20 e 54.

dimostrare la validità del modello di Keplero[111]. Ecco un mezzo importante con il quale la Chiesa contribuì all'evoluzione dell'astronomia, che oggi è tutt'altro che ignoto: le basiliche di Bologna, Firenze e Roma e la cattedrale di Parigi servirono, nel Settecento e nell'Ottocento, da osservatori solari di primo ordine. In nessun altro luogo del mondo si potevano trovare strumenti più precisi per lo studio del sole. Ciascuna di quelle chiese conteneva fori attraverso cui potevano entrare e posarsi sul pavimento la luce e le linee meridiane. Fu osservando il sentiero tracciato dalla luce del sole su queste linee che i ricercatori riuscirono a ottenere misurazioni del tempo accurate e a predire equinozi. (Riuscirono anche a fare calcoli accurati delle date giuste per la Pasqua – inizialmente la funzione principale di questi osservatori)[112].

Cassini avrebbe avuto bisogno di strumenti tanto accurati che l'errore di misurazione dell'immagine proiettata del sole non potesse essere maggiore di 0,762 cm (nel corso dell'anno l'immagine del sole variava da 12,7 a 83,82 cm). La tecnologia alla base dei telescopi non era abbastanza avanzata, a quel tempo, da fornire una misurazione tanto accurata. Fu l'osservatorio di San Petronio che rese possibile la ricerca di Cassini. Se l'orbita della terra fosse veramente ellittica, suggerì Cassini, dovremmo aspettarci che l'immagine proiettata del sole sul pavimento della basilica diventi sempre più larga, a uno dei due fuochi dell'ellisse, via via che i due corpi si avvicinano, e più piccola, all'altro fuoco, via via che si allontanano[113].

In compagnia di colleghi gesuiti, Cassini fu finalmente in grado di condurre il suo esperimento alla metà degli anni Cinquanta del Seicento, e così raggiungere l'obiettivo che si era prefisso: confermare

[111] Per una spiegazione dettagliata e grafica del metodo di Cassini, rimando a J.L. HEILBRON, *Il sole nella chiesa*, *op. cit.*, cap. 3, particolarmente pp. 105-108; 115-121.
[112] J.L. HEILBRON, "Annual Invitation Lecture" alla Scientific Instrument Society, Royal Institution, Londra, 6 dicembre 1996.
[113] WILLIAM J. BROAD, *How the Church Alided 'Heretical' Astronomy*, «New York Times», 19 ottobre 1999.

la teoria di Keplero sulle orbite ellittiche[114]. Come ha detto uno studioso: «In questo modo, per mezzo di osservazioni fatte nella Basilica di San Petronio, nel cuore dello Stato Pontificio, i gesuiti confermarono (...) la pietra angolare della versione kepleriana della teoria copernicana e "distrussero la fisica aristotelica nei cieli"»[115].

Si trattava di uno sviluppo di non poco significato: al contrario, l'uso della meridiana nella Basilica di San Petronio a Bologna, «ha caratterizzato», per dirla con il grande astronomo francese del Settecento Jérôme Lalande, «un'epoca nella storia del rinnovamento delle scienze». Una fonte del primo Settecento ammise che la meridiana «dovrebbe essere celebrata negli anni a venire (...) per la gloria immortale dello spirito umano, che, con essa, riesce a trasferire sulla terra, con precisione impressionante, gli eterni movimenti del Sole e delle stelle che li caratterizzano»[116]. Chi avrebbe detto che le basiliche cattoliche avrebbero dato un contributo importante all'avanzamento della scienza?

Questi osservatori aiutarono, in sostanza, il progresso del lavoro scientifico. Tra il 1655 e il 1736 furono compiute 4.500 osservazioni astronomiche in San Petronio. Con l'avanzare del XVIII secolo, i miglioramenti apportati agli strumenti d'osservazione resero vieppiù obsoleti gli osservatori delle basiliche, che ciò nonostante continuarono a essere usati per la misurazione del tempo e perfino per stabilire l'ora per le ferrovie.

Resta il fatto, come ha sottolineato J.L. Heilbron della University of California, che «la Chiesa Cattolica romana, più di ogni altra istituzione – probabilmente più di tutte le altre insieme – ha protetto e sostenuto economicamente lo studio dell'astronomia per oltre sei secoli, dalla riscoperta dell'antico sapere, nel tardo Medioevo, fino

[114] J.L. HEILBRON, *The Sun in the Church*, *op. cit.*, cap. 3. Heilbron usa l'espressione, alquanto tecnica, nel nostro contesto, «bisezione dell'eccentricità» (pp. 138 e 139) per indicare quanto scoperto da Cassini. L'espressione si riferisce, semplicemente, alle orbite planetarie ellittiche, che talvolta sono dette "eccentriche".
[115] *Ibid.*
[116] *Ibid.*, p. 5.

all'Illuminismo»[117]. Del resto, come abbiamo visto, il contributo dato alla scienza dalla Chiesa va ben oltre l'astronomia: le idee teologiche cattoliche fornirono in primo luogo la base del progresso scientifico; i pensatori medievali posero alcuni dei principî primi della scienza moderna, e i sacerdoti cattolici, figli leali della Chiesa, fecero costantemente prova di grande interesse e impegno nei confronti della scienza, dalla matematica alla geometria, all'ottica, alla biologia, all'astronomia, alla geologia, alla sismologia e a molti altri campi ancora.

Quanto di questo è noto al grande pubblico, e quanti testi della civiltà occidentale ne fanno mai menzione? Porre queste domande significa dare loro una risposta. E tuttavia grazie alla straordinaria opera degli storici della scienza degli ultimi anni, che sono stati sempre più disponibili a riconoscere alla Chiesa ciò che le spetta, nessuno studioso serio avrà più la possibilità di ripetere il trito mito del presunto antagonismo tra religione e scienza. In poche, sintetiche parole, la comparsa della scienza moderna nell'ambiente cattolico dell'Europa occidentale non fu affatto una coincidenza.

[117] *Ibid.*, p. 3.

CAPITOLO 6

L'ARTE E LA CHIESA

Il patrimonio artistico dell'Occidente si identifica così fortemente con le immagini cattoliche, che nessuno potrebbe negare l'influenza della Chiesa nell'arte; il ruolo cattolico, però, è andato ben oltre il semplice fornire soggetti all'arte occidentale.

Il fatto stesso che possediamo tanti capolavori dell'arte è, in sé, un riflesso delle idee cattoliche. L'VIII e il IX secolo videro la diffusione di un'eresia distruttiva chiamata iconoclastia, la quale non ammetteva la venerazione delle immagini, o icone, delle figure religiose. In effetti, l'iconoclastia giunse a rifiutare in modo assoluto la raffigurazione artistica di Cristo e dei santi. Se quell'idea fosse attecchita, i bei quadri, le sculture, i mosaici, le vetrate, i codici miniati e le belle facciate delle cattedrali che hanno dilettato e ispirato occidentali e non occidentali, non sarebbero stati prodotti. Ma l'eresia non poté attecchire, perché andava in direzione diametralmente opposta a quella della comprensione e dell'apprezzamento che i cattolici hanno per il mondo creato.

L'iconoclastia ebbe origine nell'Impero Bizantino, non in Occidente, sebbene sostenesse di insegnare una dottrina che tutti i credenti cristiani dovevano accettare, pena l'eresia. L'eresia iconoclastica fu introdotta dall'imperatore bizantino Leone III (717-741) per ragioni che restano oscure. L'incontro di Bisanzio con l'Islam giocò probabilmente un ruolo determinante. Durante il primo secolo di vita dell'Islam, quando i musulmani avevano conquistato le regioni mediorientali dell'Impero Bizantino, l'imperatore di Costantinopoli aveva dovuto organizzarsi e lottare contro questo nemico mordace e potente. Nel corso di quella lotta l'imperatore non poté non notare

che l'arte islamica non era affatto figurativa: da nessuna parte era dato trovare raffigurazioni di Maometto, il fondatore dell'Islam. Ciò che è certo è che a un certo punto Leone III prese in considerazione l'abolizione dell'uso delle icone tra i cristiani orientali, con la motivazione che la ragione delle continue vittorie musulmane e sconfitte bizantine sul campo di battaglia potesse dipendere dall'intenzione di Dio di punire i bizantini per l'uso che essi facevano delle icone.

Dal punto di vista dell'Occidente, l'iconoclastia era un'eresia palese. Quando prese piede l'eresia iconoclastica, erano secoli che l'arte cristiana dipingeva Cristo e i santi. La raffigurazione di Cristo nell'arte era stata un riflesso della dottrina cattolica dell'Incarnazione. Con l'Incarnazione di Dio in Gesù Cristo il mondo materiale, per quanto mai caduto, era stato elevato a un altro livello, un livello che non era da disprezzare, perché non solo lo aveva creato Dio, ma vi era anche dimorato.

Questi furono alcuni degli argomenti su cui san Giovanni Damasceno fondò la sua condanna dell'iconoclastia. Giovanni fu, per buona parte della sua vita, monaco a Gerusalemme. Tra gli anni Venti e gli anni Quaranta dell'VIII secolo scrisse tre *Discorsi sulle immagini* in risposta all'iconoclastia. Naturalmente gran parte del suo discorso, che mirava a rispondere alla domanda specifica se Dio realmente avversasse la venerazione delle immagini, come sostenevano gli iconoclasti, era basato su citazioni bibliche e patristiche e sulla testimonianza della tradizione nel suo insieme. Ma dell'arte religiosa Giovanni offriva anche importanti difese teologiche. Nella posizione iconoclasta Giovanni rilevò una tendenza al manicheismo, un'eresia che aveva suddiviso il mondo in un regno di malvagità, quello della materia, e uno di bontà, quello dello spirito. Per il manicheo l'idea che le cose materiali potessero comunicare un bene spirituale era una assurdità bella e buona. (Nel corso del XII e XIII secolo il catarismo, una variante del manicheismo, seguì la stessa linea di pensiero, per suggerire che il sistema sacramentale cattolico fosse fraudolento, perché come poteva la *materia* malvagia – in forma d'acqua, olî consacrati, pane e vino – comunicare a chi lo riceveva una grazia puramente *spirituale*?). «Voi abusate della materia e la chiamate indegna»: così Giovanni riprendeva gli iconoclasti. «Lo fanno anche i manichei, ma la Scrittura divina proclama che è bene. Perché dice, "E Dio vide tutto ciò che aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona"»[1].

Giovanni fu attento a indicare che non venerava «[la materia] come Dio, assolutamente no: come può ciò che è venuto dal nulla essere Dio?»[2]. Ma la materia, che il cristiano non poteva condannare come in sé malvagia, poteva recare qualcosa del divino:

> Non venero la materia, venero il creatore della materia, che è diventato materia [attraverso l'Incarnazione] per amore mio e ha accettato di dimorare nella materia e attraverso la materia ha operato la mia salvezza, e non cesserò di venerare la materia, attraverso la quale la mia salvezza è stata operata (...). Perciò venero il resto della materia e rispetto ciò attraverso cui è venuta la mia salvezza, perché è piena di energia e di grazia divina. Non è materia il legno della croce tre volte prezioso e tre volte benedetto? Non sono materia la sacra e augusta montagna e la roccia che porta la vita, la santa tomba, la fonte della resurrezione? Non sono materia l'inchiostro e il libro sacrosanto dei Vangeli? Il tavolo che porta la luce, che ci offre il pane della vita, non è materia? L'oro e l'argento dai quali son fatte croci e tavolette e ciotole non sono materia? E, prima di tutto, il corpo e il sangue del mio Signore non è materia? O dovete eliminare la reverenza e la venerazione di tutte queste cose, o dovete sottostare alla tradizione della Chiesa e permettere la venerazione delle immagini di Dio e degli amici di Dio, santificati nel nome e perciò sovrastati dalla grazia dello Spirito divino[3].

In questo modo i teologi rimandavano ai principî teologici cattolici per la difesa dell'arte che raffigurava Cristo, i santi e le scene religiose che hanno definito tanta parte della vita artistica occidentale. Finalmente nell'843 gli stessi bizantini abbandonarono l'iconoclastia e tornarono a raffigurare Cristo e i santi in forma artistica. I fedeli salutarono con gioia questo ritorno e una celebrazione annuale del

---

[1] GIOVANNI DAMASCENO, *Three Treatises on the Divine Images*, traduz. di Andrew Louth, St. Valdimir's Seminary Press, Crestwood (New York) 2003, pp. 69-70. [Il riferimento biblico è a *Genesi*, 1,31. NdT].

[2] *Ibid.*, p. 29.

[3] *Ibid.*, pp. 29-30.

"Trionfo dell'ortodossia" commemorò il ritorno alla pratica tradizionale della venerazione delle icone[4].

Non si può esagerare l'importanza avuta dalla Chiesa Cattolica nella lotta a questa eresia. La condanna della Chiesa fu ferma (basti ricordare che il Terzo Concilio di Nicea, che si svolse nel 787, condannò formalmente l'iconoclastia). Le idee di san Giovanni Damasceno e dei suoi epigoni ci hanno donato le bellissime Madonne di Raffaello, la Pietà di Michelangelo e le altre innumerevoli opere di passione e genio, per non dire le facciate delle grandi cattedrali del basso Medioevo (che spesso raffigurarono Cristo, gli apostoli e i santi). La dilettevole visione dell'arte religiosa figurativa non si può semplicemente dare per scontata, come fosse qualcosa di naturale e inevitabile: l'Islam, per esempio, ha sempre sostenuto l'aniconicità dell'arte (ovvero l'esclusione di immagini naturalistiche). Riabilitando nel corso del Cinquecento l'eresia iconoclastica, i protestanti indulsero alla furia distruttiva contro statue, altari, vetrate di chiese e altri grandi tesori dell'arte occidentale. Giovanni Calvino (Jean Calvin), che si può giustamente ritenere il pensatore protestante più significativo, prediligeva scenari spogli per le proprie liturgie per il culto, e giunse a proibire l'uso di strumenti musicali. Niente sarebbe potuto essere più lontano dal rispetto che la Chiesa Cattolica nutriva e nutre per il mondo naturale, un rispetto ispirato dall'Incarnazione e dalla convinzione che gli esseri umani, composti di corpo (materia) e anima, possono essere aiutati nella loro ascesa a Dio dall'uso di cose materiali.

Si può dire che il maggior contributo dato all'arte dalla Chiesa, e quello che senza dubbio e in modo definitivo ha più influenzato il paesaggio europeo, sia la cattedrale. Uno storico dell'arte recentemente ha scritto: «Le cattedrali medievali europee (...) sono le più alte conquiste conseguite dall'umanità in tutto il teatro dell'arte»[5]. Nel corso del XII secolo un'elaborazione dello stile romanico diede vita

[4] In questo caso il termine "ortodossia" non si riferisce alla Chiesa ortodossa, giacché il grande scisma che divise i cattolici e gli ortodossi ebbe luogo solo nel 1054: il termine si riferisce alla *credenza tradizionale*.

[5] PAUL JOHNSON, *Art: A New History*, Harper Collins, New York 2003, p. 153.

all'arte gotica e si diffuse in varia misura in tutta Europa, a partire dalla Francia e dall'Inghilterra, dove aveva visto la luce. Gli edifici in oggetto, monumentali per dimensioni e ampiezza, sono caratterizzati da un certo numero di elementi distintivi, ovvero il contrafforte in pietra, l'arco acuto e la volta a nervature. L'effetto risultante dalla combinazione dei vari elementi, tra cui si deve menzionare anche la vetrata della tradizione gotica, oggetto di grande ammirazione, è un testamento straordinario della fede soprannaturale di un'intera civiltà.

Non è un caso che uno studio accurato di queste cattedrali riveli un'impressionante coerenza geometrica, diretta conseguenza di un'importante linea di pensiero cattolica. Sant'Agostino fa numerosi riferimenti al *Libro della Sapienza* (11, 20), un versetto dell'Antico Testamento: per la precisione, il versetto che definisce Dio come colui che ha «tutto disposto con misura, calcolo e peso». Quest'idea divenne comune tra molti pensatori cattolici del XII secolo, particolarmente quelli associati alla scuola della grande Cattedrale di Chartres, e giocò un ruolo centrale nella costruzione delle cattedrali gotiche[6].

Nel periodo in cui l'architettura gotica stava prendendo le mosse dal suo antecedente, l'architettura romanica, un numero sempre crescente di pensatori cattolici si persuase dell'esistenza di un legame tra la matematica – la geometria in particolare – e Dio. A partire da Pitagora e Platone, in effetti, un'importante linea di pensiero all'interno della tradizione occidentale aveva identificato la matematica con il divino. A Chartres, spiega Robert Scott, gli studiosi «erano convinti che la geometria fosse un mezzo attraverso il quale unire gli esseri umani a Dio, che la matematica fosse un veicolo con il quale rivelare agli esseri umani i segreti più reconditi del cielo. Gli studiosi di Chartres ritenevano che l'armonia della consonanza musicale fosse basata sugli stessi principî che formano l'ordine cosmico, che il cosmo fosse un'opera di architettura e che Dio ne fosse l'architetto». Questi ideali portarono i costruttori delle cattedrali «a concepire l'architettura come geometria applicata, la geometria come teologia applicata, e l'ideatore

[6] JOHN W. BALDWIN, *The Scholastic Culture of the Middle Ages, 1000-1300*, D.C. Heath, Lexington (Massachusetts) 1971, p. 107; ROBERT A. SCOTT, *The Gothic Enterprise*, University of California Press, Berkeley 2003, pp. 124-25.

di una cattedrale gotica come un imitatore del Maestro divino»[7]. «Esattamente come il grande Geometra ha creato il mondo in ordine e armonia», spiega John Baldwin, «così l'architetto gotico, nel suo piccolo, tentò di formare la dimora terrena di Dio secondo i supremi principî della proporzione e della bellezza»[8].

La proporzionalità geometrica che è dato rilavare in queste cattedrali è veramente impressionante. Consideriamo la cattedrale inglese di Salisbury: misurando la crociera della cattedrale (ovvero il punto di intersezione tra il transetto principale e la navata), scopriamo che misura 1.188,72 cm per 1.188,72 cm [equivalenti a 39 per 39 piedi; NdT]. A sua volta, questa dimensione primaria è la base di quasi tutte le altre dimensioni della cattedrale gotica. Per esempio, sia la lunghezza sia l'ampiezza di ciascuna delle dieci campate della navata è di 594,36 centimetri [equivalenti a 19 piedi e 6 pollici – un pollice equivale a 2,54 cm; NdT]: la metà esatta della lunghezza della crociera. La stessa navata è formata da venti spazi identici che misurano 594,36 centimetri quadrati, e da altri dieci spazi che misurano 594,36 cm per 1.188,72 cm. Altri aspetti della struttura offrono altrettanti esempi della coerenza geometrica complessiva che permea la cattedrale gotica[9].

Tanta attenzione alla proporzione geometrica è evidente in tutta la tradizione gotica. Un altro esempio sorprendente è la Cattedrale di Saint Remy a Reims. Sebbene Saint Remy, che contiene elementi del precedente stile romanico, non sia l'esempio più puro di struttura gotica, già mostra l'attenzione alla geometria e alla matematica che avrebbe costituito l'aspetto più affascinante della tradizione gotica. L'influenza esercitata da sant'Agostino e dalla sua fede nel simbolismo dei numeri, dalla sua certezza (ancora una volta) che Dio abbia «tutto disposto con misura, calcolo e peso», emergono in modo lampante. Il coro di Saint Remy è «tra i più perfetti simboli trinitari espressi dall'architettura gotica», spiega Christopher Wilson, «perché il numero tre abbraccia le triple finestre che illuminano ciascuno dei tre livelli

[7] R.A. SCOTT, *op. cit.*, p. 125.
[8] J.W. BALDWIN, *op. cit.*, p. 107.
[9] R.A. SCOTT, *op. cit.*, pp. 103-104.

dell'abside principale e persino il numero ottenuto moltiplicando il numero delle campate nelle elevazioni del coro – undici – per il numero dei piani – trentatré»[10]. Ovvero, com'è ovvio, l'età raggiunta da Cristo sulla terra.

Ancora una volta, il desiderio della precisione geometrica e del significato numerico, che contribuiscono in modo significativo al piacere che gli esteti traggono da questi grandi edifici, non è una coincidenza, ma deriva dalle idee specificamente cattoliche che si possono far risalire ai Padri della Chiesa. Sant'Agostino, il cui *De musica* sarebbe diventato il più importante trattato estetico del Medioevo, considerava l'architettura e la musica le più nobili delle arti, dal momento che le loro proporzioni matematiche erano quelle dell'universo stesso, per cui esse elevavano le nostre menti alla contemplazione dell'ordine divino[11].

Le finestre della cattedrale gotica e l'attenzione posta sulla luce che inondava questi enormi e maestosi edifici sono forse la loro caratteristica più cospicua. Non desta meraviglia che l'architetto apprezzasse il significato teologico della luce. Sant'Agostino aveva considerato l'acquisizione umana della conoscenza in termini di illuminazione divina: Dio *illumina* le menti con la conoscenza. Questa idea di Dio che versa la luce nelle menti degli uomini si dimostrò una potente metafora per gli architetti della tradizione gotica, nella quale la luce fisica tendeva a indicare i pensieri della sua fonte divina[12].

La prima chiesa in stile gotico che ci si presenta è l'abbazia di Saint Denis, a circa dodici chilometri da Parigi. Qui non è possibile non cogliere il significato religioso della luce che scende giù attraverso le finestre, sul coro e sulla navata. Un'iscrizione sulle porte spiegava che la luce eleva la mente dal mondo materiale verso l'alto e che la dirige verso la vera luce che è Cristo[13].

[10] CHRISTOPHER WILSON, *The Gothic Cathedral: The Architecture of the Great Church, 1130-1530*, Thames and Hudson, London 1990, pp. 65-66.
[11] *Ibid.*, pp. 275-76.
[12] J.W. BALDWIN, *op. cit.*, pp. 107-108.
[13] *Ibid.*, p. 108.

Nel disegnarne la stupenda struttura, l'architetto gotico fu dunque profondamente influenzato dal pensiero cattolico. «Mentre gli occhi dei fedeli salivano verso il cielo», scrive uno studioso di oggi, «la grazia di Dio, in forma di luce del sole, era immaginata come corrente giù in benedizione, a incoraggiare l'esaltazione. I peccatori potevano pentirsi e sforzarsi di mettersi sulla strada della perfezione visualizzando il mondo della perfezione spirituale in cui Dio risiedeva – un mondo suggerito dalla regolarità geometrica delle cattedrali»[14]. In effetti, tutti gli elementi della cattedrale gotica rivelavano la sua aspirazione soprannaturale. «Mentre le linee, prevalentemente orizzontali, dei templi greco-romani, simboleggiavano un'esperienza religiosa volta verso la natura», scrive uno studioso, «le spirali gotiche simboleggiavano il protendersi verso l'alto di una visione eminentemente soprannaturale»[15].

Queste grandi strutture ci comunicano anche qualcosa del tempo in cui furono concepite ed edificate. Nessun periodo della storia che avesse potuto produrre tali magnifiche opere di architettura sarebbe potuto essere del tutto stagnante o buio, come l'intero periodo medievale è stato sin qui troppo spesso rappresentato. La luce che scendeva giù, a mo' di pioggia, nella cattedrale gotica, simboleggiava la luce del XIII secolo, un periodo caratterizzato tanto dalle università, dal sapere e dalla dottrina, quanto dal fervore religioso e dall'eroismo di san Francesco d'Assisi.

È raro il caso di un individuo che, ancora nel XXI secolo, non sia sopraffatto dalla bellezza delle cattedrali. Uno degli studi più recenti aventi ad oggetto la cattedrale gotica è, in effetti, opera di un sociologo della Stanford University privo di una formazione professionale in architettura. Questo sociologo si è semplicemente innamorato della Cattedrale di Salisbury e ha deciso di leggere e scrivere di questo meraviglioso fenomeno, allo scopo di far conoscere ad altri un tesoro

[14] R.A. SCOTT, *op. cit.*, p. 132.

[15] S.L. JAKI, "Medieval Creativity in Science and Technology", in *Patterns or Principles and Other Essays*, *op. cit.*, p. 75.

che lo aveva tanto affascinato[16]. Persino uno studioso del Novecento che non si può dire ben disposto ha parlato in termini ammirati della devozione e delle pazienti fatiche richieste dalla costruzione delle grandi cattedrali:

> Uno splendido quadro della bella devozione che gli abitanti di una regione dimostrarono costruendo una magnifica cattedrale si trova a Chartres, in Francia. Quel meraviglioso edificio fu iniziato nel 1194 e completato nel 1240. Per costruire un edificio che abbellisse la città e soddisfacesse le aspirazioni religiose, i cittadini contribuirono con la propria forza fisica e i propri beni, anno dopo anno, per circa mezzo secolo. Lasciarono casa e si recarono in cave remote per estrarre la pietra. Incoraggiati dai loro sacerdoti, era possibile vederli, uomini, donne e bambini, aggiogati a rozzi carri carichi di materiali da costruzione. Il loro continuo e faticoso viaggio per e dalle cave andò avanti giorno dopo giorno. Quando una notte si fermavano, sfiniti dalle fatiche della giornata precedente, il poco tempo libero era dedicato alla confessione e alla preghiera. C'era poi chi lavorava, con maggiore abilità ma con pari devozione, alla grande cattedrale (...). In quella parte della Francia, la dedica e la consacrazione della cattedrale di Chartres segnarono un'epoca[17].

La *forma mentis* scolastica è stata spesso indicata come la fonte primaria della cattedrale gotica. Gli scolastici, di cui san Tommaso d'Aquino fu il più illustre rappresentante, furono costruttori di sistemi intellettuali. Cercarono non solo di rispondere a questa o quella questione, ma di costruire interi edifici di pensiero. Le loro *summae*, in cui cercarono di esplorare ogni questione significativa relativa al soggetto della loro indagine, erano sistemi coerenti, in cui ciascuna conclusione individuale si riferiva armoniosamente a tutte le altre, proprio come gli elementi che compongono la cattedrale gotica operavano insieme per creare una struttura di notevole coerenza interna.

[16] Il libro in questione è *The Gothic Enterprise* di Robert Scott.

[17] ALEXANDER CLARENCE FRICK, *The Rise of the Medieval Church*, Burt Franklin, New York 1909, p. 600.

Erwin Panofsky ha provocatoriamente suggerito che non si trattò di una coincidenza, e che l'uno e l'altro fenomeno – la Scolastica e l'architettura gotica – emersero, come prodotti collegati, da un comune *milieu* intellettuale e culturale. Panofsky fornisce affascinanti paralleli tra la *summa* scolastica e la cattedrale del gotico maturo. Per esempio, come, nel suo esame delle questioni, il trattato scolastico conciliava le posizioni di fonti di pari autorità ma reciprocamente contraddittorie (per esempio due padri della Chiesa su posizioni apparentemente discordanti), così la cattedrale gotica sintetizzava gli elementi di tradizioni architettoniche precedenti piuttosto che adottarne uno e sopprimerne un altro[18].

La maggiore fioritura d'innovazione e attività, nel mondo dell'arte, dopo l'antichità, ebbe luogo durante il Rinascimento, tra il Quattrocento e il Cinquecento. Non è facile costringere il Rinascimento in una definizione. Da un lato, in buona parte esso sembra annunciare l'avvento del mondo moderno: il secolarismo si afferma sempre più; si nota un'attenzione crescente alla vita mondana di contro a quella del mondo a venire; si sprecano i racconti di immoralità. Non stupisce, perciò, che alcuni cattolici siano inclini a rigettare il Rinascimento *in toto*.

D'altro lato, il Rinascimento può giustamente essere definito come il compimento del Medioevo, piuttosto che come una separazione radicale da esso. Come i protagonisti del Rinascimento, i pensatori medievali possedevano un profondo rispetto per l'antichità classica – anche se non accettavano l'intera eredità classica in modo acritico, come fecero invece alcuni umanisti del Rinascimento –; inoltre, è nel tardo Medioevo che troviamo le origini delle importanti tecniche artistiche che sarebbero state perfezionate durante il Rinascimento. Oltre a ciò, tanti capolavori del Rinascimento rappresentano temi cattolici e i papi stessi furono mecenati di alcuni dei più grandi maestri.

La verità della questione sembra essere che: punto primo, alcune innovazioni importanti erano già in atto nel periodo precedente quello

[18] ERWIN PANOFSKY, *Architettura gotica e filosofia scolastica*, traduz. di Antonio Petrella, Liguori Editore, Napoli 1986, pp. 38-39 (ediz. originale: *Gothic Architecture and Scholasticism*, Meridian, New York 1985 [1951]).

in cui tradizionalmente collochiamo il Rinascimento; punto secondo, in campi altri da quello artistico il periodo rinascimentale fu caratterizzato da stagnazione o perfino regressione; punto terzo, una tendenza al secolarismo fu certamente evidente durante quel periodo, ma – punto quarto – il vasto corpo dell'arte rinascimentale è di natura religiosa e se possiamo goderne ancora oggi lo dobbiamo al mecenatismo dei papi del Rinascimento.

Consideriamo questi punti uno per uno. Un secolo prima dell'inizio canonico del Rinascimento, il "medievale" Giotto di Bondone, noto semplicemente come Giotto, già stava anticipando molte delle innovazioni tecniche per cui sarebbe stato apprezzato il Rinascimento. Giotto era nato nel 1267 vicino a Firenze. Un racconto, probabilmente inventato o elaborato, vuole che all'età di dieci anni, mentre guardava le pecore, il piccolo Giotto stesse disegnando con un gesso una pecora su un sasso. Stando al racconto, il grande Cimabue avrebbe visto il bambino che disegnava e ne sarebbe rimasto così colpito da sentirsi spinto a chiedere al padre il permesso di educarlo alla pittura.

Cimabue stesso era stato un pioniere in campo artistico, avendo trasceso il formalismo dell'arte bizantina per poter dipingere esseri umani in forma realistica. Giotto avrebbe calcato le sue orme, recando la concentrazione sul realismo a nuove, importanti altezze che avrebbero esercitato un'influenza sostanziale sulle future generazioni di pittori. Le tecniche da lui adottate per dipingere la profondità e rendere l'arte realistica in tre dimensioni furono della massima importanza, come lo fu la sua rappresentazione individualizzata degli esseri umani (che contrasta con l'approccio più stilizzato che lo precedette, in cui gli esseri umani si potevano a stento distinguere l'uno dall'altro).

Così in un certo senso si può dire che il Rinascimento nacque dal Medioevo. Tuttavia, in campi non collegati con l'arte il Rinascimento fu invece un periodo di regressione. Lo studio della letteratura inglese e continentale sentirebbe appena la nostalgia del Quattrocento. Allo stesso tempo, la vita scientifica europea quasi si fermò. Se si eccettua la teoria copernicana dell'universo, la storia della scienza occidentale tra il 1350 e il 1600 è segnata da una relativa stagnazione. La filosofia

occidentale, che nel XII e nel XIII secolo aveva conosciuto una vera e propria fioritura, ha relativamente poco da offrire, se la si paragona a quella del periodo precedente[19].

Si potrebbe perfino dire che il Rinascimento fu per molti aspetti un periodo di irrazionalismo. Fu durante il Rinascimento che l'alchimia raggiunse il suo culmine e l'astrologia diventò sempre più importante. Quanto alle persecuzioni delle streghe, erroneamente associate con il Medioevo, si diffusero durante il Quattrocento e il Cinquecento.

Lo spirito del secolarismo fu certamente evidente, durante il Rinascimento. Sebbene solo in rari casi si arrivi a negare in modo esplicito la dottrina del peccato originale, si afferma e diventa evidente una visione molto più favorevole della natura umana e del suo potenziale. Con l'arrivo del Rinascimento assistiamo a una celebrazione dell'uomo naturale in cui non si contemplano gli effetti rigeneranti della grazia soprannaturale: una celebrazione della sua dignità e del suo potenziale. Le virtù contemplative, tanto ammirate nel Medioevo, come testimonia la tradizione monastica, iniziarono a lasciare il passo alle virtù attive quali oggetti di ammirazione. In altre parole, una comprensione secolare dell'utilità e della praticità, che nel periodo dell'Illuminismo avrebbero avuto il proprio trionfo, portò alla svalutazione della vita del monaco e alla celebrazione, invece, della vita mondana, fosse anche quella del comune cittadino. Il secolarismo si estese perfino alla filosofia politica: ne *Il principe* (1513) Niccolò Machiavelli produsse una trattazione meramente secolare della politica e dello stato, che dipinse come istituzione moralmente autonoma e totalmente libera da quel metro con cui tradizionalmente misuriamo il comportamento delle persone.

Il secolarismo fu evidente anche nell'arte. Prima di tutto, mano a mano che il mecenatismo dell'arte si estese a fonti diverse dalla Chiesa, iniziarono a cambiare i soggetti dell'arte e a fiorire gli autoritratti e i paesaggi, secolari per loro stessa natura. In ogni caso, secolare o religioso, il desiderio stesso di dipingere il mondo naturale nel modo più accurato possibile, così evidente nell'arte del Rinascimento, suggerisce che, lungi dall'essere una mera stazione tra l'esistenza naturale e la beatitudine celeste, il mondo naturale era considerato qualcosa di buono in sé e per sé, degno di essere studiato e riprodotto in modo preciso.

Ciò detto, la maggior parte delle opere artistiche prodotte durante il Rinascimento dipinge temi religiosi e una gran parte viene da uomini la cui arte fu profondamente ispirata da una sincera e profonda fede religiosa. Ricorda Kenneth Clarke, autore del celebre *Civiltà* (*Civilisation*):

> (...) il Guercino passava quasi tutta la mattina in preghiera; Bernini andava spesso in ritiro dedicandosi agli esercizi spirituali di Sant'Ignazio; Rubens prima di mettersi al lavoro al mattino ascoltava la Messa (...). E non fu la paura dell'Inquisizione a far nascere questo conformismo, ma piuttosto la semplice sicurezza che la vita degli uomini doveva essere guidata da quella stessa fede che aveva ispirato le grandi figure di santi della generazione precedente. La Chiesa Romana visse, a metà del Cinquecento, un periodo di santità (...) e non c'è bisogno di essere cattolici osservanti per guardare con riverenza un mezzo secolo che ha dato tali grandi spiriti come (...) Sant'Ignazio di Loyola[,] il mistico soldato divenuto psicologo (...)[20].

I papi, in particolare figure quali Giulio II e Leone X, furono grandi mecenati di numerosi artisti. Fu durante il pontificato di Giulio II e sotto la sua protezione, che figure quali Bramante, Michelangelo e Raffaello produssero alcune delle loro opere più memorabili. L'*Enciclopedia cattolica* sottolinea il significato di questo papa in virtù del fatto che:

> quando si pose la questione se la Chiesa avrebbe assorbito o respinto e condannato il progresso, se si sarebbe o non si sarebbe associata allo spirito umanistico, occorre riconoscere a Giulio II il merito di aver preso le parti del Rinascimento e di aver preparato la scena per il trionfo morale della Chiesa. Le grandi creazioni di Giulio II, il San Pietro di Bramante e il Vaticano di Raffaello, sono

[19] JAMES FRANKLIN, *The Renaissance Myth*, «Quadrant» (Balmain, Australia) 26 (novembre 1982), pp. 53-54.

[20] K. CLARK, *Civiltà*, pp. 177-78 (edizione originale, p. 186); citato in J.E. MACDONNELL, *Companions of Jesuits: A Tradition of Collaboration*, Humanities Institute, Fairfield (Connecticut) 1995.

inseparabili dalle grandi idee dell'umanità e della cultura rappresentate dalla Chiesa Cattolica. Sotto il pontificato di Giulio II l'arte sorpassa se stessa, diventando il linguaggio di qualcosa di più alto, il simbolo di una delle più nobili armonie mai realizzate dalla natura umana. Al comando di quest'uomo straordinario Roma diventò alla fine del Cinquecento il luogo di incontro e il centro di tutto quel che vi era di grande in arte e nel pensiero[21].

Osservazioni simili si potrebbero fare riguardo al pontificato di Leone X, anche se concediamo che Leone X mancava del gusto impeccabile e del giudizio di Giulio. «Da ogni parte», scrisse un cardinale nel 1515, «uomini di lettere stanno accorrendo nella Città Eterna, il loro paese comune, il loro sostegno, la loro patrocinatrice». L'opera di Raffaello diventò, se possibile, ancora più impressionante sotto Leone X, che portò avanti il mecenatismo del suo rinomato pittore. «Tutto ciò che ha a che fare con l'arte il papa lo passa a Raffaello», osservò un ambasciatore nel 1518[22]. Di nuovo possiamo trarre beneficio dal giudizio di Will Durant, che spiega che la corte di Leone X fu

> il centro dell'intelletto e dell'intelligenza di Roma, il luogo in cui gli studiosi, i pedagoghi, i poeti, gli artisti e i musicisti erano benvenuti o ospitati; la scena delle solenni funzioni ecclesiastiche, dei ricevimenti diplomatici ufficiali, dei banchetti più costosi, degli spettacoli teatrali o musicali, delle letture poetiche e delle mostre d'arte. Era allora senza dubbio la corte più raffinata del mondo. Le fatiche dei papi da Niccolò V allo stesso Leone X nel dare l'impulso al miglioramento e all'adornamento del Vaticano, nella raccolta di geni dell'arte e della letteratura, nonché dei più abili ambasciatori d'Europa, resero la corte di Leone X lo *zenith* non dell'arte (perché questo già era avvenuto sotto Giulio) ma della letteratura e dello splendore del Rinascimento. Da un punto di vista della mera quantità culturale, la storia non aveva mai visto niente di simile, neppure nell'Atene di Pericle o nella Roma di Augusto[23].

[21] LOUIS GILET, voce "Raphael", *Catholic Enciclopedia*, 2ª ediz., 1913.
[22] KLEMESN LÖFFLER, voce "Pope Leo X", *Catholic Enciclopedia*, 2ª ediz., 1913.
[23] WILL DURANT, *The Renaissance*, MJF Books, New York 1953, p. 484.

La creazione del Rinascimento che questo scrittore predilige, la Pietà di Michelangelo, è un'opera straordinariamente commovente, che rivela una sensibilità profondamente cattolica. La Pietà, ovvero la rappresentazione della Vergine Maria nell'atto di sorreggere il Figlio dopo la crocifissione, era un genere artistico in sé da circa quattrocento anni, al tempo di Michelangelo. Le prime Pietà erano state orrende a vedersi: è il caso, per esempio, della Pietà Röttgen (c. 1300-1325), in cui un Cristo sfigurato e sanguinante giace nel grembo della madre schiacciata dal dolore. Il XIV secolo, un periodo di grande disastro e tragedia umana, avrebbe visto, nell'ambito dell'arte religiosa, altre rappresentazioni ancora della sofferenza[24].

La rappresentazione della sofferenza ha giocato un ruolo importante nell'arte occidentale, soprattutto per l'attenzione che il Cattolicesimo ha posto alla crocifissione piuttosto che (come nell'Oriente ortodosso e nel protestantesimo) alla resurrezione come all'evento centrale nel dramma della redenzione. Tuttavia, l'intensità di quella sofferenza è significativamente diminuita nella prima e di gran lunga più famosa delle tre Pietà michelangiolesche. L'opera di Michelangelo, che è stata definita la più magnifica scultura in marmo mai creata, conserva la tragedia di quel terribile momento senza però presentare alcuno dei raccapriccianti e inquietanti elementi che caratterizzavano le Pietà precedenti. Il viso della madre di Cristo è estremamente sereno. Sin dal II secolo Maria era stata chiamata "la seconda Eva", perché come la disobbedienza di Eva aveva portato alla perdizione dell'umanità, così il conformarsi di Maria alla volontà di Dio nell'acconsentire a portare il Figlio di Dio nel suo ventre rende possibile la redenzione. Questa è la donna che vediamo nella scultura di Michelangelo: così fiduciosa nella promessa di Dio, e così perfettamente rassegnata alla volontà di Dio, che può accettare il terribile fato del Suo divino Figlio in uno spirito di fede ed equanimità.

[24] FRED S. KLEINER, CHRISTIN J. MAMIYA e RICHARD G. TANSEY, *Gardner's Art Through the Ages*, 11ª ediz., vol. 1, Wadsworth, New York 2001, pp. 526-27.

Nella nostra analisi del contributo dato dalla Chiesa allo sviluppo della scienza moderna abbiamo visto brevemente in che modo certe idee teologiche e filosofiche fondamentali che ebbero origine nel Cattolicesimo si dimostrarono congeniali all'indagine scientifica. Curiosamente, l'arte può fornirci un'altra spiegazione ancora per il successo senza pari che la scienza ha avuto in Occidente. Si tratta di una spiegazione che ha a che vedere con lo sviluppo della prospettiva lineare in ambito artistico: forse il tratto più distintivo della pittura rinascimentale.

Fu infatti in Occidente che furono elaborati l'arte della prospettiva – che comporta la raffigurazione di oggetti tridimensionali in un'opera artistica bidimensionale – e il chiaroscuro, che comporta la fusione di luce e ombra. Sia la prospettiva sia il chiaroscuro erano esistiti nell'arte dell'antichità classica, e a partire dal 1300 circa gli artisti occidentali li avevano riscoperti, ma fu attraverso l'influenza occidentale che gli artisti successivi di tutto il mondo applicarono questi principî alla propria arte tradizionale[25].

Nel suo libro *The Heritage of Giotto's Geometry* ("L'eredità della geometria di Giotto") Samuel Edgerton paragona l'arte della prospettiva sviluppata nell'Europa pre-rinascimentale e in quella rinascimentale all'arte di altre civiltà. Comincia paragonando le raffigurazioni di una mosca da parte di un occidentale e da parte di un cinese, e mostra che l'occidentale è molto più attento alla struttura geometrica della mosca. «In Occidente», scrive Edgerton, «diamo per scontato che se dobbiamo capire la struttura tanto di un soggetto organico quanto di un soggetto inorganico dobbiamo prima vederla come una sorta di natura morta (alla maniera di Chardin), con tutte le sue parti tradotte in relazioni geometriche imparziali e statiche. In tali raffigurazioni, come ha notato Arthur Waley con una punta di ironia, "Ponzio Pilato e una caffettiera sono entrambi masse cilindriche verticali". Per il

[25] SAMUEL Y. EDGERTON, *The Heritage of Giotto's Geometry: Art and Science on the Eve of the Scientific Revolution*, Cornell University Pres, Ithaca 1991, p. 10. [In realtà la prospettiva può a buon diritto considerarsi un'invenzione rinascimentale: si veda, su tutti, ERWIN PANOFSKY, *La prospettiva come forma simbolica e altri scritti*, Feltrinelli, Milano 2001. NdT].

cinese tradizionale questo approccio è assurdo, sia da un punto di vista scientifico sia da un punto di vista estetico». Lo scopo del paragone di Edgerton è enfatizzare che «le convenzioni della prospettiva geometrica e del chiaroscuro (graduazione luminosa del chiaro e dello scuro) della pittura rinascimentale europea, che siano o non siano disegnate in modo estetico, si sono dimostrate straordinariamente utili alla scienza moderna»[26]. Per questo Edgerton sospetta che non sia una coincidenza che Giotto, il precursore, o meglio, il fondatore, dell'arte del Rinascimento, e Galileo, il brillante fisico e astronomo che più di una volta è stato definito il fondatore della scienza moderna, furono entrambi toscani, e che Firenze fu la patria non solo di capolavori dell'arte, ma anche di progressi scientifici.

L'inclusione della prospettiva geometrica in arte fu essa stessa un prodotto dell'ambiente intellettuale specifico dell'Europa cattolica. Come abbiamo visto, l'idea di Dio come "geometra" e della geometria come la base su cui Dio ha ordinato la Sua creazione ebbe una lunga fortuna nel mondo cattolico. Quando iniziò il Rinascimento, spiega Edgerton,

> [una] tradizione unica radicata nella dottrina medievale cristiana stava crescendo in Occidente: stava diventando necessario, socialmente, per l'aristocrazia di campagna, conoscere la geometria euclidea. Già prima del XII secolo, i primi padri della Chiesa sospettarono di poter scoprire nella geometria di Euclide il processo stesso del pensiero divino.
> La prospettiva lineare geometrica fu accettata rapidamente in Europa occidentale dopo il Quattrocento, perché i cristiani vollero credere che, nel momento in cui osservavano una certa immagine in arte, stessero percependo una replica della medesima struttura essenziale e fondamentale della realtà che Dio aveva concepito al momento della Creazione. Nel Seicento, quando "filosofi naturali" del calibro di Keplero, Galileo, Descartes e Newton capirono sempre più chiaramente che la prospettiva lineare si conforma, effettivamente, al processo ottico e fisiologico della visione umana, non solo la prospettiva ricevette l'*imprimatur* cristiano, ma servì a rinfor-

[26] *Ibid.*, p. 4.

zare la sempre più ottimistica e democratica convinzione, da parte della scienza, che il modo di ragionare di Dio fosse stato finalmente penetrato, e che la conoscenza (e il controllo) della natura fosse a portata di mano, potenzialmente, di ciascun essere vivente[27].

Così il coinvolgimento della Chiesa Cattolica allo studio della geometria euclidea come chiave di accesso alla mente di Dio e base su cui Dio stesso ordinò l'universo, portò frutti importantissimi sia in campo artistico sia in campo scientifico. Questa attrazione cattolica per la geometria portò a un modo di dipingere il mondo naturale che contribuì a rendere possibile la rivoluzione scientifica, e che negli anni a venire sarebbe stato copiato dal resto del mondo.

[27] *Ibid.*, p. 289.

CAPITOLO 7

LE ORIGINI DEL DIRITTO INTERNAZIONALE

Quando, nel 1892, fu celebrato il quarto centenario della scoperta dell'America, l'atmosfera era festosa. Cristoforo Colombo era un navigatore coraggioso e abile, che unì due mondi e cambiò per sempre la storia. I Cavalieri di Colombo presentarono il suo nome per la canonizzazione.

Un secolo più tardi, l'umore prevalente fu piuttosto cupo. Ora Colombo veniva accusato di ogni sorta di crimini terribili, dalla devastazione ambientale a crudeltà culminanti in genocidio. Kirkpatrick Sale ha definito gli eventi del 1492 «la conquista del paradiso», poiché popoli pacifici e che vivevano in armonia con la natura furono deportati con la violenza da avidi conquistatori europei. Quanto meno, l'accento si era spostato sul maltrattamento delle popolazioni native da parte degli Europei, e in particolare sull'impiego degli indigeni come lavoratori forzati.

Il dibattito sulle conseguenze di questo incontro di culture è rimasto acceso. Coloro che difendono gli europei in generale e Colombo in particolare hanno replicato a Kirkpatrick Sale suggerendo che i crimini europei sono stati esagerati; che il fattore che causò la più alta perdita di vite umane fu la malattia (una fonte non intenzionale e pertanto moralmente neutra) e non lo sfruttamento o l'uso della forza militare; che le popolazioni native non erano né così pacifiche né così rispettose della ricchezza ambientale come i loro ammiratori di oggi hanno immaginato, e così via.

In questo capitolo considereremo la questione da un punto di vista che viene spesso trascurato. Nel corso del Cinquecento resoconti di maltrattamenti da parte di Spagnoli sugli indigeni del Nuovo Mondo produssero una grave crisi di coscienza tra gruppi considerevoli della popolazione spagnola, non ultimi i filosofi e i teologi. Questo solo fatto indica che ci troviamo di fronte a un fenomeno storico alquanto inusuale. Nei documenti storici a nostra disposizione non risulta che Attila avesse scrupoli morali rispetto alle proprie conquiste, né pare che la gran quantità di sacrifici umani tanto essenziale alla civiltà azteca abbia suscitato tra gli Aztechi un'ondata di auto-critica o di riflessione filosofica paragonabile a quel che il malvagio comportamento degli Europei provocò tra i teologi cattolici della Spagna del Cinquecento.

Fu nel corso di quella riflessione filosofica che i teologi spagnoli giunsero a un risultato assai sostanziale, che coincise con l'inizio del diritto moderno internazionale. Così la controversia sugli indigeni americani fornì un'opportunità al chiarimento di principî generali che gli stati erano tenuti, moralmente, a osservare nelle loro interazioni reciproche.

Le leggi che regolavano l'interazione degli stati erano rimaste vaghe nel tempo e non erano mai state articolate in modo chiaro. Le circostanze prodotte dalla scoperta del Nuovo Mondo diedero impulso allo studio e alla delineazione di quelle leggi[1]. Gli studenti di diritto internazionale hanno spesso guardato al XVI secolo – il secolo in cui i teologi si dedicarono seriamente allo studio delle questioni in oggetto – per trovare le origini della propria disciplina. Anche in questo caso la Chiesa Cattolica ha dato origine a un'idea distintamente occidentale.

La prima pesante bordata da parte di un uomo della Chiesa contro la politica coloniale spagnola giunse nel dicembre 1511 dall'isola di Hispaniola (oggi divisa fra Haiti e la Repubblica Dominicana). In un

[1] BERNICE HAMILTON, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*, Oxford University Press, London 1963, p. 98; J.A. FERNANDEZ-SANTAMARIA, *The State, War and Peace: Spanish Political Thought in the Reanissance, 1516-1559*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, pp. 60-61.

drammatico sermone sul testo "Sono una voce che grida nel deserto", un frate domenicano, Antonio de Montesinos, parlando a nome della piccola comunità domenicana dell'isola, rivolse una serie di critiche e condanne alla politica spagnola nei confronti degli Indios. Secondo lo storico Lewis Hanke, il sermone, pronunciato alla presenza di importanti autorità spagnole, «era stato pensato per scioccare e terrorizzare gli uditori», cosa che non mancò di accadere:

> Allo scopo di farvi conoscere i vostri peccati contro gli Indiani sono venuto su questo pulpito, io che sono la voce di Cristo che grida nel deserto di quest'isola, e perciò dovete ascoltarla, non con distratta attenzione, ma con tutto il vostro cuore e tutti i vostri sensi, in modo da comprenderla; perché questa sarà la voce più strana che voi abbiate mai udito, la più aspra e la più dura e la più terribile e la più pericolosa che mai vi siate aspettati di udire (...). Questa voce dice che voi siete in peccato mortale, che voi vivete e morite nel peccato mortale, a causa della crudeltà e della tirannia che voi usate nel trattare con queste genti innocenti. Ditemi, per quale diritto o giustizia tenete questi Indiani in tale crudele e orribile servitù? Sulla base di quale autorità avete dichiarato una guerra detestabile a questa gente, che viveva tranquillamente e pacificamente sulla propria terra? (...) Perché li tenete così oppressi e sfiniti, senza dar loro abbastanza da mangiare e non prendendovi cura di loro quando sono ammalati? Perché con l'eccessivo lavoro che voi esigete da loro si ammalano e muoiono, o piuttosto voi li uccidete con il vostro desiderio di estrarre e acquistare oro ogni giorno. E quale cura vi prendete che siano istruiti nella religione? (...) Non sono uomini, questi? Non hanno anime razionali? Non siete tenuti ad amarli come amate voi stessi? (...) Siate certi che, in uno stato come questo, non potete essere salvati più di quanto lo possano i Mori o i Turchi[2].

Storditi da questo raggelante rimprovero, gli uomini a capo dell'isola, tra i quali l'ammiraglio Diego Colombo, diedero voce a una vivace protesta, chiedendo che Padre Montesinos ritirasse le sue raccapriccianti affermazioni. I domenicani decisero di mandare Padre Montesinos a tenere anche il sermone della domenica successiva, in

[2] LEWIS HANKE, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Little, Brown and Co., Boston 1965 [1949], p. 17.

cui avrebbe fatto del proprio meglio per pacificare i suoi esasperati uditori e spiegare che cosa aveva detto.

Quando venne il momento che Diego Colombo e altri speravano fosse quello della ritrattazione, come base della sua ritrattazione Padre Montesinos usò il verso da *Giobbe* (36, 3) «Prenderò da lontano il mio sapere e renderò giustizia al mio creatore». Passò a riesaminare le accuse mosse la settimana precedente e a dimostrare che nessuna era senza fondamento, quindi concluse dicendo che nessuno dei frati avrebbe ascoltato le loro confessioni, dal momento che gli ufficiali coloniali spagnoli non avevano né contrizione né alcun proposito di emendare la propria condotta, e che potevano scrivere pure in Castiglia e raccontar ciò a chi volessero[3].

Quando la notizia dei due sermoni raggiunse Re Ferdinando in Spagna, le osservazioni del frate erano state distorte a tal punto da provocare la sorpresa tanto del re quanto del provinciale degli stessi domenicani. Per nulla scoraggiati, Montesinos e il suo superiore si recarono in Spagna per presentare al re la propria versione della storia. Un tentativo di interferire con la determinazione di Montesinos sortì l'effetto contrario quando un francescano, mandato alla corte del re per parlare contro i domenicani di Hispaniola, fu persuaso da Montesinos a far propria la sua posizione.

A questo punto il re, trovandosi di fronte alla drammatica testimonianza della condotta spagnola nel Nuovo Mondo, riunì un gruppo di teologi e giuristi e ordinò loro di mettere a punto leggi che guidassero gli ufficiali spagnoli nella loro interazione con gli indigeni. Nacquero in questo modo le Leggi di Burgos del 1512 e quelle di Valladolid del 1513, ma anche, sull'onda delle discussioni che si aprirono sull'argomento, le cosiddette Nuove Leggi del 1542. Buona parte di queste leggi a favore degli indigeni si rivelò deludente nella sua applicazione e nella sua esecuzione, soprattutto perché tanta distanza separava la corona spagnola dalla scena di attività nel Nuovo Mondo; ma queste prime critiche contribuirono a preparare il terreno per l'opera più sistematica e duratura dei grandi teologi-giuristi del Cinquecento.

[3] CARL WATNER, *"All Mankind Is One:" The Libertarian Tradition in Sixteenth Century Spain*, «Journal of Libertarian Studies» (Auburn, Alabama) 8 (estate 1987), pp. 295-96.

Tra i più illustri di questi pensatori vi fu Padre Francisco de Vitoria. Nel corso della sua critica alla politica spagnola, de Vitoria pose le basi della moderna teoria del diritto internazionale e perciò è spesso ricordato come «il padre del diritto internazionale»[4], l'uomo che «per primo» presentò «il diritto internazionale in termini moderni»[5]. Con i suoi colleghi teologi giuristi, de Vitoria «difese la dottrina secondo cui tutti gli uomini sono ugualmente liberi; sulla base della loro libertà naturale essi hanno proclamato il loro diritto alla vita, alla cultura e alla proprietà»[6]. In sostegno alle sue affermazioni, de Vitoria fece riferimento sia alla Bibbia sia alla ragione; nel far ciò, «offrì al mondo della sua epoca il suo primo capolavoro sul diritto delle nazioni in pace come in guerra»[7]. Fu un sacerdote cattolico, dunque, che produsse il primo grande trattato di diritto delle nazioni: una conquista di non poco significato.

Nato intorno al 1483, de Vitoria entrò nell'ordine domenicano nel 1504. Era abile nelle lingue e conosceva i classici. Studiò in seguito presso l'Università di Parigi, dove completò gli studi nelle arti liberali per poi passare allo studio della teologia. Insegnò a Parigi fino al 1523, quando si trasferì a Valladolid, dove continuò l'insegnamento di teologia presso il Collegio di San Gregorio. Tre anni dopo gli fu conferita la cattedra principale di Teologia presso l'Università di Salamanca, dove tanta profondità di pensiero, in tanti campi, si sarebbe manifestata nel corso del Cinquecento. Nel 1532 de Vitoria tenne una famosa serie di lezioni, pubblicata in seguito con il titolo *Reflección de los Indios*, nota come *Lezione sugli Indios*, che stabilì importanti principî di diritto internazionale nel contesto di una difesa dei diritti degli Indios. Quando questo grande pensatore fu invitato a prendere parte

[4] MICHAEL NOVAK, *The Universal Hunger for Liberty*, Basic Books, New York 2004, p. 24. Questo titolo si applica anche al protestante olandese Ugo Grozio.

[5] MARCELO SÁNCHEZ-SORONDO, "Vitoria: The Original Philosopher of Rights", in *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, Kevin Whyte, a cura di, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1997, p. 66.

[6] C. WATNER, p. 294; Watner cita da LEWIS HANKE, *All Mankind Is One*, Northern Illinois University Press, De Kalb (Illinois) 1974, p. 142.

[7] JAMES BROWN SCOTT, *The Spanish Origin of International Law*, School of Foreign Service, Georgetown University, Washington D.C. 1928, p. 65.

al Concilio di Trento, disse che sarebbe stato più probabile che andasse all'altro mondo, cosa che avvenne nel 1546.

Padre Francisco de Vitoria fu conosciuto soprattutto per i suoi scritti sul colonialismo spagnolo nel Nuovo Mondo, in cui egli stesso e altri teologi spagnoli esaminarono la moralità della condotta spagnola. Gli Spagnoli possedevano in primo luogo il diritto sulle terre delle Americhe, reclamate in nome della Corona? quali erano i loro obblighi verso gli indigeni? Tali questioni inevitabilmente diedero il la ad altre, più generali e universali. Quale condotta gli stati erano tenuti ad osservare nelle loro interazioni reciproche? in quali circostanze uno stato può a buon diritto scendere in guerra? Come è ovvio, tali questioni sono fondamentali per la moderna teoria del diritto internazionale.

Era ed è un luogo comune, tra i pensatori cristiani, l'idea che l'uomo goda di una posizione speciale nella creazione divina. Essendo stato creato a immagine di Dio e dotato di una natura razionale, l'uomo possiede una dignità di cui difettano tutte le altre creature[8]. Fu su questa base che de Vitoria continuò a sviluppare l'idea che in virtù della propria posizione l'uomo avesse diritto a un grado di trattamento, da parte degli altri esseri umani, che nessuna altra creatura poteva rivendicare.

L'uguaglianza nella legge di natura

De Vitoria trasse due importanti principî da san Tommaso d'Aquino. Il primo: la legge divina, che procede dalla grazia, non annulla la legge umana, che procede dalla legge naturale. Il secondo: le cose che sono naturali per l'uomo non gli si possono né togliere né dare in ragione del peccato[9]. Certamente nessun cattolico sosterrebbe che uccidere una persona non battezzata sia un crimine meno grave

[8] Cfr. M. SÁNCHEZ-SORONDO, *op. cit.*, p. 60.
[9] VENANCIO D. CARRO, "The Spanish Theological-Juridical Renaissance and the Ideology of Bartolome de Las Casas", in *Bartolome de Las Casas in History: Toward an Understanding of the Man and His Work*, a cura di Juan Friede e Benjamin Keen, Northern Illinois University Press, De Kalb (Illinois) 1971, pp. 251-52.

che uccidere una persona battezzata. De Vitoria intendeva dire questo: il trattamento cui ciascun essere umano ha diritto – vale a dire, non essere ucciso, non essere privato delle proprie cose, ecc. – deriva dal suo *status* di uomo, piuttosto che da quello di membro della comunità dei fedeli che godono della grazia. Padre Domingo de Soto, collega di de Vitoria all'Università di Salamanca, espresse questo concetto in modo molto chiaro: «Coloro che sono nella grazia di Dio sono in una condizione niente affatto migliore di quella del peccatore o del pagano, per quel che concerne i diritti naturali»[10].

A partire dai principî derivati da san Tommaso, de Vitoria stabilì che il peccato originale non potesse privare l'uomo dei propri diritti civili, e che il diritto di impossessarsi delle cose della natura per il proprio uso (per esempio, l'istituzione della proprietà privata) apparteneva a tutti gli uomini a prescindere dal loro essere pagani o da qualsivoglia vizio barbarico alcuni potessero avere. Gli Indiani del Nuovo Mondo, per il fatto di essere uomini, erano perciò uguali agli Spagnoli in tutto quel che riguardava i diritti naturali. Possedevano le loro terre per gli stessi principî per cui gli Spagnoli possedevano le proprie[11]. Come scrisse de Vitoria, «Il risultato di ciò che precede è, quindi, che gli aborigeni senza dubbio avevano pieni diritti sia nelle faccende pubbliche sia in quelle private, proprio come i Cristiani, e che né i principi né i privati avrebbero dovuto essere spogliati della propria proprietà col pretesto che non fossero veri proprietari»[12].

De Vitoria sostenne anche – come fecero i suoi colleghi scolastici Domingo de Soto e Luis de Molina – che i principi pagani governavano legittimamente. Fece notare che i ben noti ammonimenti scritturali di assoggettarsi ai poteri secolari erano stati espressi tutti nel contesto della legge pagana. Se un re pagano non ha commesso altro crimine, dice de Vitoria, non può essere deposto solo perché è un pagano[13]. Era con questo principio in mente che l'Europa cristiana doveva interagire con gli stati del Nuovo Mondo. «Nella concezione

[10] *Ibid.*, p. 253.
[11] *Ibid.*
[12] J.A. FERNANDEZ-SANTAMARIA, *op. cit.*, p. 79.
[13] B. HAMILTON, *op. cit.*, p. 61.

del bene informato ed equilibrato professore di Salamanca», scrive un suo ammiratore del Novecento, «gli stati, a prescindere dalla loro ampiezza, dalle loro forme di governo, dalla loro religione e da quella dei loro sudditi, cittadini e abitanti, della loro civiltà, avanzata o nascente, sono uguali in quel sistema di legge che egli [de Vitoria] professa»[14]. Ciascuno stato ha gli stessi diritti di qualsiasi altro e ha l'obbligo di rispettare i diritti degli altri. Secondo de Vitoria, «i principati periferici dell'America erano stati e i loro sudditi avevano diritto agli stessi diritti e privilegi, ed erano soggetti agli stessi doveri, di quelli riconosciuti nei regni cristiani di Spagna, Francia e dell'Europa in generale»[15].

De Vitoria era convinto che i popoli del Nuovo Mondo avessero l'obbligo di permettere ai missionari cattolici di predicare il Vangelo nelle loro terre. Ma asseriva in modo reciso che il rifiuto del Vangelo non costituiva una giustificazione per una guerra giusta. Egli stesso un tomista, de Vitoria richiamò l'argomento di san Tommaso per il quale la coercizione non doveva essere applicata alla conversione dei pagani alla fede, dal momento che – nelle parole di san Tommaso – «credere dipende dalla volontà» e perciò implica necessariamente un atto libero[16]. Per questo il Quarto Concilio di Toledo (633) aveva condannato la pratica di forzare gli ebrei a ricevere il battesimo[17].

De Vitoria e i suoi alleati di pensiero ritenevano che la legge naturale esistesse non solo tra i cristiani ma tra tutti i popoli, cioè credevano nell'esistenza di «un sistema naturale etico che né dipendeva dalla rivelazione cristiana né la contraddiceva: un sistema a sé stante»[18]. Ciò non implicava che le società non potessero pervertire quella legge, fallire nell'applicazione di uno dei suoi precetti o, semplicemente,

[14] J.B. SCOTT, *op. cit.*, p. 41.
[15] *Ibid.*, p. 61.
[16] S. TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, II-II, questione 10, articolo 8. (Letteralmente: «l'uomo "non può credere se non volendo"»: ho usato la traduzione a cura della Redazione delle ESD, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, vol. 3, II-II, questione 10, articolo 8, p. 94. Nel testo originale: «*credere nonnini volens*»: ID., *Summa theologiae*, Roma, Alba, Editiones Paulinae, 1962, p. 1136. In realtà san Tommaso cita da Agostino [*In Ioannis Evangelium tractatus*, XXVI, VI[44]]. NdT).
[17] M. SÁNCHEZ-SORONDO, *op. cit.*, p. 67.
[18] B. HAMILTON, *op. cit.*, p. 19.

ignorare la sua applicazione in una certa regione. A parte queste difficoltà, i teologi spagnoli in oggetto credevano, con san Paolo, che la legge naturale fosse scritta nel cuore umano e che perciò possedesse una base su cui si potessero stabilire regole di condotta internazionali che piegassero moralmente anche chi non aveva mai sentito predicare (o aveva invece rifiutato) il Vangelo. Queste persone si dovevano in ogni caso considerare munite del senso basilare del bene e del male, sintetizzato nei Dieci Comandamenti e nella "regola aurea" – che alcuni teologi identificavano con la legge naturale stessa –, dai quali si potevano derivare gli obblighi internazionali.

Dal concetto che gli indigeni possedevano l'essenza della legge naturale discendeva un'altra conclusione. Un certo numero di teologi descriveva specificamente la legge naturale come il patrimonio unico degli esseri umani, piuttosto che come un possesso tanto degli uomini quanto dei bruti. Questo punto serviva da «base per una teoria della dignità dell'uomo e dell'incolmabile distanza esistente tra l'uomo stesso e il resto del mondo creato»[19]. Uno studioso afferma che questa visione del diritto naturale come un qualcosa di comune a tutti gli esseri umani, e solo agli esseri umani, portò «a un fermo convincimento che gli Indiani del Nuovo Mondo, così come altri pagani, avessero diritti naturali loro propri, il mancato rispetto dei quali nessuna civiltà superiore, come nessuna religione superiore poteva giustificare»[20].

Alcuni avevano sostenuto che gli indigeni del Nuovo Mondo mancassero di ragione, o che soffrissero di insanità mentale, e che perciò non potessero avere alcun diritto sulle cose. La replica di de Vitoria fu duplice. Prima di tutto, sostenne de Vitoria, un difetto di ragione in un popolo non giustificava l'assoggettamento e la spoliazione di quel popolo, perché capacità intellettuali inferiori non rendevano irrilevanti le legittime aspirazioni alla proprietà privata. «Sembra che [gli Indiani d'America; NdT] possano comunque avere diritti, dato che possono soffrire un torto; per questo hanno un diritto. Ma», e qui de Vitoria esita, «se possano avere diritti civili, è una questione

[19] *Ibid.*, p. 21.
[20] *Ibid.*, p. 24.

che lascio ai giuristi»[21]. Ma questa era una questione ampiamente ipotetica in ogni caso, suggeriva de Vitoria, perché gli Indiani d'America non erano irrazionali, in primo luogo. Erano infatti dotati di ragione, facoltà caratteristica della persona umana. Sviluppando il principio aristotelico che la natura non fa niente inutilmente, de Vitoria scrisse:

> A dire il vero, essi non sono irrazionali, ma hanno l'uso della ragione a modo loro. Ciò è chiaro, giacché hanno un certo ordine nelle loro faccende, delle città ordinate, dei matrimoni separati, dei magistrati, dei governanti, delle leggi (...). Inoltre, non errano riguardo a cose che sono evidenti agli altri, il che è prova del fatto che possiedono la ragione. In più, Dio e la natura non privano la maggior parte di una specie di ciò che le è necessario. Ma la qualità particolare dell'uomo è la ragione, e la potenza che non diventa atto è sprecata[22].

In queste ultime due frasi de Vitoria intendeva dire che non era possibile concepire una intera porzione della specie umana come priva di ragione, la grande qualità distintiva dell'uomo, perché Dio non potrebbe mancare di dotare una così gran parte del genere umano di quel dono che diede all'uomo la sua speciale dignità tra le creature.

Sebbene l'opera di de Vitoria sia stata forse la più sistematica tra quelle dei pensatori del Cinquecento che analizzarono queste questioni, forse il più noto critico spagnolo della politica spagnola fu il vescovo Bartolomeo de Las Casas (Bartolomé de Las Casas), la nostra fonte per tutto ciò che conosciamo di Antonio de Montesinos, il frate i cui famosi sermoni avevano acceso l'intera controversia. Las Casas, la cui dottrina sembra essere stata profondamente influenzata dai professori di Salamanca, condivideva la posizione di de Vitoria sulla razionalità degli indigeni. Se una porzione cospicua della specie umana fosse sprovvista di ragione, saremmo forzati a parlare di un difetto nell'ordine della creazione. Se una porzione tanto considerevole del

[21] J.A. FERNANDEZ-SANTAMARIA, *op. cit.*, p. 78.

[22] BRIAN TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, traduz. di Valeria Ottonelli, Il Mulino, Bologna 2002, p. 384 (ediz. originale, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*, William B. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 2001 [1997]).

genere umano mancasse della facoltà stessa che ha distinto l'uomo dai bruti, e con la quale ha potuto rivolgersi a Dio e amarlo, l'intenzione di Dio di chiamare tutti gli uomini a Sé sarebbe fallita. Per il cristiano una tale conclusione era semplicemente inimmaginabile. Questa fu la replica di Las Casas a coloro che sostenevano che gli indigeni costituissero un esempio di quel che Aristotele aveva definito «gli schiavi per natura»: ve ne erano di gran lunga troppi e in ogni caso non esibivano il livello di degradazione che la concezione di Aristotele sembrava invocare. In definitiva, però, Las Casas era pronto a rigettare Aristotele su questo punto. Suggerì che gli indigeni «dovessero essere attratti gentilmente, in sintonia con la dottrina di Cristo», e propose che le opinioni di Aristotele sulla schiavitù venissero abbandonate, dal momento che «abbiamo a nostro favore il comando di Cristo: amate il prossimo vostro come voi stessi (...); benché Aristotele fosse un grande filosofo, il solo studio non lo rese degno di raggiungere Dio»[23].

Nel 1550 ebbe luogo un dibattito di grande rilevanza tra Las Casas e Juan Ginés de Sepulvéda, il filosofo e teologo che si era battuto energicamente a favore dell'uso della forza contro gli indigeni. Uno studioso definisce questo dibattito «l'esempio più chiaro di un potere imperiale che apertamente mette in discussione la legittimità dei propri diritti e la base etica delle proprie azioni politiche»[24]. Sia l'uno che l'altro sostenevano l'attività missionaria tra gli indigeni e volevano conquistarli per la Chiesa, ma Las Casas sosteneva vigorosamente che il processo dovesse avvenire in modo pacifico. Sepulvéda non sosteneva che gli Spagnoli avessero diritto di conquistare i popoli indigeni perché questi erano pagani: il suo argomento era che il loro basso livello di civilizzazione e le loro pratiche barbariche erano ostacoli alla loro conversione e che un qualche genere di tutela spagnola era necessario prima che il processo di evangelizzazione potesse procedere in modo più serio. Sepulvéda era ben consapevole del fatto che le circostanze o le difficoltà che insorgono nell'applicazione pratica di una teoria pur solida – in questo caso, una

[23] EDUARDO ANDÚJAR, "Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda: Moral Theology versus Political Philosophy", in White, a cura di, *Hispanic Philosophy*, pp. 76-78.

[24] *Ibid.*, p. 87.

teoria che avrebbe giustificato moralmente la guerra contro gli Indiani – poteva, a un certo momento, limitare la saggezza consistente nel metterla in pratica. La cosa che più lo preoccupava era la questione fondamentale se si potesse dimostrare teoricamente che una guerra contro gli Indiani fosse giusta.

Las Casas era assolutamente convinto che tali guerre fossero disastrose per le persone coinvolte e deleterie per la diffusione del Vangelo. Secondo Las Casas, la situazione in America era «così drammatica e così complessa che la fredda speculazione accademica sull'argomento» sembrava «irresponsabile, frivola e scioccante»[25]. Egli riteneva che, data la fragilità della natura umana, queste conseguenze negative fossero inerenti all'uso della forza contro gli indigeni, e sosteneva, di conseguenza, che l'uso della coercizione in qualsiasi forma fosse moralmente inaccettabile. Las Casas diffidò dell'uso della coercizione sia nell'imporre la fede, sia nel tentare di creare un ambiente pacifico in cui i missionari potessero svolgere il proprio lavoro, coercizione che, invece, Sepulvéda avrebbe concesso.

De Vitoria, d'altronde, ammetteva l'uso legittimo della forza contro gli indigeni per varie limitate ragioni, tra cui proteggerli dalla sottomissione alle pratiche spesso barbariche delle loro culture native. Per Las Casas questo argomento rappresentava una concessione sin troppo grande alle passioni e ai preconcetti di uomini rapaci e violenti, che avrebbero sicuramente sfruttato una concessione alla guerra così potenzialmente illimitata. Nel suo famoso dibattito con Sepulvéda, dopo aver fornito una lunga lista di argomenti contro la posizione del suo avversario, Las Casas rilevò che anche nel caso ipotetico che avesse ragione, Sepulvéda dovesse comunque tenere le proprie opinioni per sé. Las Casas pensava questo, secondo due studiosi moderni, conscio dello «scandalo che [Sepulvéda] stava causando» e dell'incoraggiamento che stava dando a uomini tendenzialmente violenti[26]. Las Casas riteneva che le tante conseguenze della guerra, sia quelle progettate sia quelle non progettate, non avrebbero in alcun modo giustificato la pretesa di portare aiuto a indigeni sofferenti – un'argomentazione che i critici dei moderni interventi militari umanitari continuano utilmente a proporre ancora oggi[27].

«Al fine di porre termine a tutta la violenza contro gli Indiani», si legge in uno studio moderno, «Las Casas aveva bisogno di mostrare che, per questo o quel motivo, ogni guerra contro di loro era ingiusta». Perciò egli si batté strenuamente per confutare qualsiasi argomento che, cercando di limitare la guerra, potesse tuttavia presentarla come una opzione lecita[28]. Las Casas era convinto che tali misure di "pacificazione" non avrebbero mancato di compromettere lo sforzo missionario, poiché la presenza di uomini armati avrebbe disposto le volontà e gli intelletti degli indigeni contro qualunque membro del partito degli invasori, missionari compresi[29]. I missionari dovevano svolgere il loro buon lavoro «con parole gentili e divine e con esempi e opere di vita santa»[30]. Las Casas era convinto che gli indigeni potessero essere fatti parte della civiltà cristiana attraverso uno sforzo continuo e onesto, e che il loro asservimento o qualsiasi altra coercizione sarebbe stata tanto ingiusta quanto controproducente. Solo l'interazione pacifica avrebbe assicurato la sincerità di cuore tra coloro che avessero deciso di convertirsi.

Tra la scrittura, la predicazione e l'agitazione politica, Las Casas dedicò mezzo secolo alla causa degli indigeni, cercando di promuovere riforme nel modo in cui venivano trattati e prendendo posizione contro il sistema dell'*encomienda*, aperto a grandi abusi. Fu qui che Las Casas identificò una grave fonte di ingiustizia nella condotta degli Spagnoli nel Nuovo Mondo. A un *encomendero* veniva assegnato un gruppo di Indios: il suo lavoro consisteva nel proteggerli e nel fornirli di istruzione religiosa. In cambio, gli indigeni della sua *encomienda* dovevano pagare un tributo all'*encomendero*. In origine l'*encomienda* non prevedeva una concessione di sovranità politica sugli indigeni, ma in pratica ciò avveniva spesso e il tributo richiesto era imposto troppo spesso con la forza. Avendo egli stesso un tempo posseduto una *enco-*

[25] RAFAEL ALVIRA e ALFREDO CRUZ, "The Controversy between Las Casas and Sepúlveda at Valladolid", in White, a cura di, *Hispanic Philosophy*, p. 93.
[26] *Ibid.*

[27] *Ibid.*, p. 95.
[28] *Ibid.*, pp. 92-93.
[29] E. ANDÚJAR, *op. cit.*, p. 84.
[30] V.D. CARRO, *op. cit.*, p. 275.

mienda, Las Casas conosceva per esperienza diretta le ingiustizie e gli abusi del sistema, e si adoperò con un certo successo per porre fine a quello che considerava un male molto grave.

Nel 1564, riflettendo sui suoi decenni di lavoro come difensore degli indigeni, Las Casas scrisse nel suo testamento:

> Nella Sua bontà e misericordia, Dio considerò giusto scegliermi come suo ministro, pur indegno, perché perorassi la causa di tutti quei popoli delle Indie, possessori di quei reami e di quelle terre, contro torti e ingiurie mai visti o uditi prima, ricevuti dai nostri Spagnoli (...), e per ripristinarli nella loro primitiva libertà, della quale furono ingiustamente privati (...). E io ho faticato nel tribunale dei re di Castiglia, facendo avanti e indietro tante volte dalle Indie alla Castiglia e dalla Castiglia alle Indie, per circa cinquant'anni, dall'anno 1514, solo per il mio amore per Dio e per la compassione che provavo nel veder perire tante moltitudini di uomini razionali, affabili, umili, esseri mitissimi e semplicissimi, ben adatti a ricevere la nostra fede cattolica (...) e ad essere muniti di tutti i buoni costumi[31].

A tutt'oggi Las Casas è considerato quasi un santo in tutta l'America Latina, e continua ad essere ammirato sia per il suo coraggio sia per la sua opera indefessa. La sua fede cattolica, che gli insegnò che un solo codice di moralità legava tutti gli uomini, gli permise di giudicare la condotta della sua società con spirito di stretta imparzialità – una cosa non da poco. Gli argomenti di Las Casas, scrive Lewis Hanke, «hanno reso più forti tutti coloro che al suo tempo e nei secoli a venire hanno lavorato nel convincimento che gli abitanti del mondo sono esseri umani con le stesse potenzialità e responsabilità»[32].

Fin qui abbiamo parlato del primo sviluppo del diritto internazionale, la definizione di una norma che regolasse la condotta degli stati l'uno verso l'altro. La difficoltà di far rispettare il diritto internazionale è una questione a sé. La soluzione di questo problema è lasciata più o meno aperta nell'opera dei teologi spagnoli[33]. La risposta di de Vitoria appare collegata all'idea della guerra giusta (se uno stato avesse violato le norme del diritto internazionale nella sua interazione con un altro stato, questo potrebbe essere giustificato a dichiarare guerra al primo)[34].

Non dovremmo superficialmente presumere che i teologi spagnoli avrebbero sostenuto una istituzione simile alle Nazioni Unite. Richiamiamo alla mente il problema originario che un sistema di diritto internazionale tenta di risolvere. Secondo il filosofo britannico del Seicento Thomas Hobbes, senza un governo capace di funzionare da arbitro su tutti gli uomini, la società umana è condannata a uno stato di caos e guerra civile. La creazione di un ufficio sovrano la cui funzione primaria è mantenere l'ordine e far osservare l'obbedienza alla legge è, secondo Hobbes, l'unico meccanismo con cui si possa sfuggire all'insicurezza cronica e al disordine del cosiddetto "stato di natura". Similmente, si è spesso detto che, in assenza di un qualche governo mondiale, le nazioni del mondo si trovano, l'una rispetto all'altra, nella stessa situazione in cui si trovano gli individui di una singola nazione prima della creazione di un corpo politico che li governi. Senza l'istituzione di un sovrano che governi le nazioni, l'analisi hobbesiana ci dice che possiamo aspettarci lo stesso genere di conflitto e disordine tra le nazioni che esisterebbe, in assenza del governo civile, tra i singoli cittadini.

L'istituzione di un governo non risolve il problema descritto da Hobbes: si limita a spostarlo su un altro livello. Il governo può imporre la pace e impedire l'ingiustizia tra le persone su cui governa. Ma le persone si trovano adesso in uno stato di natura rispetto al governo stesso, dal momento che non vi è un arbitro comune che stia tra il governo e le persone. Se il governo possiede l'autorità sovrana che Hobbes raccomanda, deve avere l'ultima parola sull'estensione dei propri poteri, su ciò che è bene e ciò che è male, e perfino sull'esito delle dispute tra i singoli cittadini e se stesso. Anche se Hobbes

---

[31] Citato in C. WATNER, *op. cit.*, pp. 303-304.
[32] LEWIS H. HANKE, *Bartolomé de Las Casas: An Interpretation of His Life and Writings*, Martinus Nijhoff, The Hague (L'Aja) 1951, p. 87.

[33] Cfr. CARLOS G. NOREÑA, "Francisco Suárez on Democracy and International Law", in White, a cura di, *Hispanic Philosophy*, p. 271.
[34] J.A. FERNANDEZ-SANTAMARIA, *op. cit.*, p. 62.

credesse nella democrazia, non ci si può aspettare che il voto tenga a freno tale istituzione. Se fosse stabilito un potere superiore sia al governo sia al popolo al fine di garantire che il governo non abusi dei suoi poteri, ciò non farebbe che spostare il problema su un altro livello ancora, perché a questo punto non vi sarebbe alcuna autorità sopra il nuovo potere.

Questo problema è legato strettamente all'idea di un'istituzione internazionale con poteri coercitivi che faccia rispettare il diritto internazionale. I fautori di quest'idea asseriscono che una siffatta autorità libererebbe le nazioni del mondo dallo stato di natura hobbesiano in cui si trovano. Ma con la creazione di una siffatta autorità, il problema dell'insicurezza rimane. Le nazioni del mondo verrebbero a trovarsi in uno stato di natura rispetto a questa nuova autorità, la cui condotta non sarebbero in grado di limitare.

L'applicazione del diritto internazionale, insomma, non è una questione semplice, e la creazione di una istituzione globale avente tale fine non fa che spostare il problema hobbesiano invece di risolverlo. Tuttavia restano altre possibilità: in fin dei conti, le nazioni avanzate sono riuscite a osservare le regole della cosiddetta guerra civilizzata per due secoli all'indomani della Guerra dei Trent'Anni (1618-1648). La minaccia dell'ostracismo può avere effetti reali.

Quali che siano le difficoltà pratiche della sua applicazione, però, il *concetto* di diritto internazionale, che è emerso in forma rudimentale dalla discussione filosofica nata in seguito alla scoperta dell'America, è estremamente importante. Suggerisce che ciascuna nazione non è un universo morale in sé, ma è limitata nella propria condotta da principî su cui i popoli civilizzati possono concordare. Lo stato, in altre parole, non è moralmente autonomo.

All'inizio del Cinquecento Niccolò Machiavelli previde l'arrivo dello stato moderno nel suo libro, *Il principe* (1513). Per Machiavelli, lo stato era un'istituzione moralmente autonoma, il cui modo di agire per la propria conservazione non poteva essere giudicato sulla base di *standard* esterni, che fossero i decreti di un papa o un qualsiasi codice di principî morali. Non stupisce, pertanto, che la Chiesa abbia condannato tanto severamente la filosofia politica di Machiavelli: era proprio questa opinione che i grandi teologi cattolici di Spagna negavano con tanta energia. Lo stato, secondo loro, *poteva* essere giudicato secondo principî esterni a sé, e *non poteva* agire sulla base della mera convenienza o del mero vantaggio se ciò portava a calpestare dei principî morali.

In buona sostanza, i teologi spagnoli del Cinquecento posero la condotta della propria civiltà sotto acuta osservazione e la trovarono insufficiente. Proposero che in questioni di diritto naturale gli altri popoli del mondo fossero uguali a sé, e che le nazioni dei popoli pagani avessero diritto allo stesso trattamento che le nazioni dell'Europa cristiana riconoscevano l'una all'altra. Che i sacerdoti cattolici dessero alla civiltà occidentale gli strumenti filosofici con cui avvicinarsi a popoli non occidentali in uno spirito di uguaglianza è un fatto piuttosto straordinario. Se consideriamo l'Età della Scoperta alla luce di un sano giudizio storico, dobbiamo concludere che l'abilità degli spagnoli a guardare obiettivamente questi popoli stranieri e a riconoscere la loro comune umanità non fu un risultato da poco, soprattutto se confrontato con il provincialismo che tanto spesso ha colorato il concetto che ogni popolo ha avuto di un altro.

Non ci si poteva aspettare che tale imparzialità si sviluppasse dalle culture indigene americane. «Gli Indiani della stessa regione o gruppo linguistico non avevano nemmeno un nome comune per definire se stessi», spiega lo storico di Harvard Samuel Eliot Morison. «Ciascuna tribù si chiamava qualcosa come "Noi, il Popolo", e si riferiva ai propri vicini con una parola che significava "i Barbari", "Figli di Cagna", o qualcosa di similmente offensivo»[35]. Che un'eccezione come la Confederazione Irochese venga subito in mente è un segno della sua eccezionalità. La concezione di un ordine internazionale di stati, piccoli e grandi, di vari livelli di civiltà e raffinatezza, operante su un principio di uguaglianza, non avrebbe potuto trovare terreno fertile in ambienti così sciovinistici. La concezione cattolica dell'unità fondamentale della specie umana, d'altra parte, informava le deliberazioni dei grandi teologi spagnoli del Cinquecento, che insistettero sui prin-

[35] SAMUEL ELIOT MORISON, *The Oxford History of American People*, vol. 1, *Prehistory to 1789*, Meridian, New York 1994 [1965], p. 40.

cipî universali che devono regolare l'interazione degli stati. È perciò grazie agli strumenti morali fornitici dai teologi cattolici della stessa Spagna che possiamo criticare gli abusi compiuti dagli spagnoli nel Nuovo Mondo.

Il romanziere peruviano Mario Vargas Llosa ha posto in una prospettiva simile l'interazione europea con gli indigeni del Nuovo Mondo:

> Padre Las Casas fu il più attivo, per quanto non il solo, di quei nonconformisti che si ribellarono agli abusi inflitti agli indiani. Questi uomini lottarono contro i propri connazionali e contro le politiche del proprio paese in nome del principio morale che per loro era più alto di qualsiasi principio di nazione o stato. Questa auto-determinazione non sarebbe stata possibile tra gli Incas o alcun'altra cultura pre-ispanica. In queste culture, come nelle altre grandi civiltà della storia che non siano quella occidentale, l'individuo non poteva mettere in discussione da un punto di vista etico l'organismo sociale di cui faceva parte, perché esisteva solo come un atomo integrante di quell'organismo e perché per lui i dettami dello stato non potevano essere separati dalla moralità. La prima cultura che si interrogò e si mise in discussione, la prima che ruppe le masse trasformandole in esseri individuali che con il tempo gradualmente guadagnarono il diritto a pensare e ad agire in modo autonomo, sarebbe diventata, grazie a quell'esercizio sconosciuto, la più potente civiltà del mondo[36].

Nessuna persona ragionevole potrebbe negare che nella conquista del Nuovo Mondo furono compiute ingiustizie, e i sacerdoti del tempo le annotarono e le condannarono. Ma è naturale che desideriamo trovare un aspetto positivo, un fattore mitigante, per la tragedia demografica che colpì i popoli del Nuovo Mondo durante l'Età della Scoperta. E quell'aspetto positivo fu che gli incontri tra questi popoli rappresentarono un momento valido per i filosofi morali per discutere e sviluppare i principî fondamentali che devono regolare la loro interazione. In questo compito essi furono enormemente aiutati dalla minuziosa analisi morale dei teologi cattolici che insegnavano nelle università spagnole[37]. Come conclude giustamente Hanke, «Gli ideali che alcuni spagnoli cercarono di mettere in pratica mentre scoprivano il Nuovo Mondo non perderanno mai la loro splendente lucentezza fino a quando vi saranno uomini che crederanno che altri popoli hanno il diritto di vivere, che si possono trovare metodi giusti per guidare le relazioni tra i popoli e che, essenzialmente, tutti gli abitanti del mondo sono esseri umani»[38]. Queste sono idee con cui l'Occidente si identifica da secoli, e ci vengono direttamente dal meglio del pensiero cattolico. Così abbiamo un'altra colonna della civiltà occidentale costruita dalla Chiesa Cattolica.

---

[36] Citato in ROBERT C. ROYAL, *Columbus on Trial: 1492 v. 1992*, 2ª ediz., Young America's Foundation, Herndon (Virginia) 1993, pp. 23-24.

[37] Cfr. C. BROWN, *Old World v. New: Culture Shock in 1492*, «Peninsula» (Harvard: Cambridge, Massachusetts) settembre 1992, p. 11.

[38] L.H. HANKE, *The Spanish Struggle for Justice*, *op. cit.*, pp. 178-79.

CAPITOLO 8

LA CHIESA E L'ECONOMIA

La storia ufficiale del pensiero economico inizia, sostanzialmente, con Adam Smith e gli altri pensatori del Settecento. I cattolici stessi, soprattutto quelli ostili all'economia di mercato, hanno avuto la tendenza a identificare i principî e i concetti economici moderni, quale più quale meno, con i pensatori dell'Illuminismo. In realtà, i commentatori medievali e scolastici comprendevano e formulavano teorie circa l'economia libera in modi che si sarebbero rivelati profondamente fruttuosi per lo sviluppo del sano pensiero economico occidentale. Pertanto l'economia moderna costituisce un altro importante ambito in cui l'influenza cattolica è stata, fino a non molo tempo fa, troppo spesso offuscata o trascurata, e della quale oggi i cattolici sono considerati i fondatori.

Nella sua *Storia dell'analisi economica* (*History of Economic Analysis*), del 1954, Joseph Schumpeter, uno dei maggiori economisti del Novecento, ha reso omaggio ai lungamente negletti pensatori della tarda Scolastica. «Furono loro», scrive Schumpeter, «che più di qualsiasi altro gruppo si avvicinarono ad essere i fondatori dell'economia scientifica»[1]. Nel dedicare uno studio scientifico a questo capitolo sfortunatamente negletto della storia del pensiero economico, Schumpeter sarebbe stato affiancato, nel corso del Novecento, da altri studiosi di

---

[1] JOSEPH A. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, New York 1954, p. 97. [L'edizione italiana recita: «se si potesse parlare di "fondatori" dell'economia scientifica, questo titolo spetterebbe ad essi più che ad ogni altro gruppo»: ID., *Storia dell'analisi economica*, traduz. di Paolo Sylos-Labini e Luigi Occhionero, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 119. NdT].

valore, tra i quali Raymond de Roover, Marjorie Grice-Hutchinson e Alejandro Chafuen[2].

Un altro grande economista del Novecento, Murray N. Rothbard, dedicò un'ampia sezione della sua acclamata storia del pensiero economico alle intuizioni dei filosofi della tarda Scolastica, che egli descrisse come brillanti pensatori sociali e analisti economici. Rothbard dimostrò in modo convincente che le intuizioni di questi uomini raggiunsero l'apogeo nella scuola economica austriaca, un'importante scuola di pensiero economico che si sviluppò nel tardo Ottocento e che è tuttora attiva. La scuola austriaca può vantare una serie di brillanti economisti, da Carl Menger a Eugen von Böhm-Bawerk a Ludwig von Mises. Nel 1975 un eminente membro di questa scuola, Friedrich August von Hayek, è stato insignito del Premio Nobel per l'economia.

Prima di prendere in esame i pensatori della tarda Scolastica, però, dovremmo considerare il contributo, troppo spesso ignorato, dato da studiosi cattolici ancora precedenti. Il già incontrato Giovanni Buridano (1300-1358), per esempio, che fu rettore dell'Università di Parigi, diede importanti contributi alla teoria moderna del denaro. Invece di concepire il denaro come prodotto artificiale dell'intervento dello stato, Buridano mostrò come il denaro emerga liberamente e spontaneamente sul mercato, in primo luogo come una merce utile e in secondo luogo come un mezzo di scambio. In altre parole, il denaro emergeva non per decreto di governo ma per un processo di scambio volontario, che si scopre essere drammaticamente semplificato dall'adozione di una merce ampiamente desiderata come mezzo dello scambio[3].

[2] Si veda RAYMOND DE ROOVER, *The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy*, «Journal of Economic History» (Cambridge) 18 (1958), pp. 418-34; IDEM, *Business, Banking and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe: Selected Studies of Raymond de Roover*, a cura di Julius Kirshner, University of Chicago Press, Chicago 1974, spec. pp. 306-345; ALEJANDRO A. CHAFUEN, *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*, Lexington, Lanham (Maryland) 2003; MARJORIE GRICE-HUTCHINSON, *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*, Clarendon Press, Oxford 1952; EAD., *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*, Gorge Allen & Unwin, London 1978; MURRAY N. ROTHBARD, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. 1, *Economic Thought before Adam Smith*, Edward Elhar, Hants (Gran Bretagna), 1995, pp. 99-133, e il già citato Schumpeter.

Questo bene ampiamente desiderato, quale che sia, deve perciò essere prima di tutto valutato per la sua funzione di soddisfazione di bisogni non monetari. Ma per essere efficace nella sua funzione monetaria deve anche possedere alcune importanti caratteristiche. Deve essere facilmente portabile e divisibile, deve essere durevole e deve possedere un alto valore per unità di peso, cosicché piccole quantità abbiano un valore sufficiente a rendere agevole qualsiasi transazione. «In quel modo», scrive un esperto del settore, «Buridano iniziò la classificazione delle qualità monetarie delle merci, che avrebbe costituito il primo capitolo di innumerevoli monete e di registri bancari su su fino alla fine dell'era dell'oro negli anni Trenta del Novecento»[4].

Nicola Oresme (1325-1382), allievo di Buridano, diede il proprio contributo alla teoria monetaria. Oresme, erudito esperto di matematica, astronomia e fisica, scrisse un trattato "sull'origine, natura, legge e alterazioni del denaro", che è stato definito «una pietra miliare nella scienza del denaro». Il trattato di Buridano «stabilì *standard* che sarebbero rimasti insuperati per molti secoli e che per certi aspetti non sono stati affatto superati». Buridano è stato definito addirittura «il padre fondatore dell'economia monetaria»[5].

Oresme stabilì il principio, che sarebbe stato conosciuto come "legge di Gresham", secondo cui quando sono presenti due monete, fianco a fianco, nella medesima economia, e il governo fissa un rapporto tra di esse che diverge da quello che le due monete possono ottenere nel libero mercato, la moneta che il governo sopravvaluta artificialmente porterà fuori circolazione quella svalutata artificialmente. Per questo Oresme sostenne che «se il rapporto legale fissato

[3] M.N. ROTHBARD, *Economic Thought before Adam Smith* (vol. 1 del suo *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*), *op. cit.*, pp. 73-74. Ludwig von Mises, il grande economista del Novecento, ha mostrato che il denaro deve essere nato in questo modo.

[4] *Ibid.*, p. 74. Si veda anche THOMAS E. WOODS JR., *The Church and the Market: A Defense of the Free Economy*, Lexington, Lanham (Maryland) 2005, pp. 87-89 e 93.

[5] JÖRG GUIDO HÜLSMANN, *Nicholas Oresme and the First Monetary Treatise*, 8 maggio 2004, http://www.mises.org/fullstory.aspx?control=1516.

tra le monete differisce dal valore dei metalli sul mercato, la moneta svalutata sparirà completamente dalla circolazione e solo la moneta sopravvalutata resterà in circolazione»[6].

Dunque supponiamo che le due monete siano rispettivamente di oro e argento e che sul mercato sedici once di argento equivalgano a un'oncia d'oro. Supponiamo poi che il governo stabilisca un rapporto legale di 15 a 1, in modo da rendere equivalenti, in termini di valore, quindici once d'argento e una d'oro. Questo rapporto sopravvaluta l'argento, chiaramente, dal momento che per il valore di mercato dei due metalli fa equivalere sedici monete d'argento a una d'oro. Da parte sua il governo, però, con la sua proporzione di 15 a 1, dice ai cittadini che possono pagare i debiti con monete d'oro a un tasso di appena quindici monete d'argento per ciascuna moneta d'oro, invece che di sedici, che è quanto il mercato richiederebbe. Di conseguenza, la gente comincia ad abbandonare l'oro e a effettuare tutti i pagamenti in argento. In effetti, sarebbe come se oggi il governo dichiarasse che tre monete da un quarto di dollaro dovessero essere trattate come equivalenti a un dollaro cartaceo. Smetteremmo istantaneamente di usare banconote da un dollaro e vorremmo eseguire tutti i nostri pagamenti in quarti di dollaro artificialmente sopravvalutati. Le banconote da un dollaro scomparirebbero dalla circolazione. Questi sono esempi di come il denaro sopravvalutato tolga dalla circolazione il denaro svalutato.

Oltre a ciò, Oresme comprese gli effetti distruttivi dell'inflazione. La svalutazione dell'unità monetaria operata da un governo, spiegò Oresme, non sortisce alcun buon risultato. Interferisce con il commercio e aumenta il livello dei prezzi. Arricchisce il governo a spese della gente comune. Idealmente, suggerì Oresme, il governo non dovrebbe interferire affatto nel sistema monetario[7].

I filosofi della tarda Scolastica condivisero l'interesse di Oresme per l'economia monetaria. Compresero che chiari rapporti di causa ed effetto intercorrevano nell'economia. Lo compresero in modo particolare dopo aver osservato la considerevole inflazione dei prezzi che ebbe luogo nella Spagna del Cinquecento come conseguenza dell'afflusso dei metalli preziosi provenienti dal Nuovo Mondo. Dall'osservazione che la maggiore disponibilità di metallo aveva portato a una flessione nel potere d'acquisto del denaro, giunsero alla conclusione più generale – una legge economica, per così dire – che un aumento del rifornimento di qualsiasi merce tenderà a produrre una diminuzione del suo prezzo. In quella che alcuni studiosi hanno definito la prima formulazione di teoria quantitativa del denaro, il teologo della tarda Scolastica Martín de Azpilcueta (1493-1586) scrisse:

> A parità di circostanze, nei paesi dove vi sia grande scarsezza di denaro, tutte le altre merci vendibili e perfino le mani e il lavoro degli uomini valgono meno che nei luoghi dove il denaro sia abbondante. Così vediamo per esperienza che in Francia, dove il denaro è più scarso che in Spagna, il pane, il vino, i tessuti e il lavoro valgono molto meno. E nella stessa Spagna, quando il denaro è più scarso, le merci vendibili e il lavoro valevano molto meno di quanto siano valsi dopo la scoperta delle Indie, che ha inondato il paese di oro e argento. La ragione di ciò è che il denaro vale di più quando e dove è scarso che non quando e dove è abbondante. Ciò che dicono alcuni, che una scarsità di denaro svilisce altre cose, proviene dal fatto che il suo aumento eccessivo [in valore] fa sembrare più basse altre cose, proprio come un uomo basso in piedi vicino a un uomo molto alto sembra più basso di quanto sembri quando sta in piedi accanto a un uomo della sua stessa altezza[8].

Un'opera importante di teoria economica fu svolta da Tommaso de Vio, il cardinale Cajetano (1468-1534). Il cardinale Cajetano fu un uomo di chiesa straordinariamente influente e importante, e tra le altre cose ingaggiò un dibattito con Martin Lutero, il fondatore del protestantesimo, che fece cadere sulla questione dell'autorità papale. Lutero rifiutava l'idea che il versetto 16,18 di Matteo, che parla di Cristo che dà all'apostolo Pietro le chiavi del regno dei cieli, avesse inteso implicare che i successori di Pietro fossero autorizzati a imporre l'insegnamento e l'autorità disciplinare per tutto il mondo

---

[6] M.N. ROTHBARD, *Economic Thought before Adam Smith* (vol. 1 del suo *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*), *op. cit.*, p. 76.

[7] G. HÜLSMANN, *op. cit.*

[8] A.A. CHAFUEN, *op. cit.*, p. 62.

cristiano. Ma Cajetano mostrò che un altro versetto, parallelo, dell'Antico Testamento (*Isaia* 22,22), usava lo stesso simbolismo della chiave, ma che lì la chiave stava a simboleggiare l'autorità che sarebbe stata passata ai successori[9].

Nel suo trattato del 1499, intitolato *De cambiis*, che intendeva giustificare il mercato internazionale da un punto di vista morale, Cajetano fece notare che il valore del denaro *nel presente* potrebbe essere alterato dalle aspettative concernenti lo stato probabile del mercato *nel futuro*. Così il valore corrente del denaro può essere modificato dalle previsioni di eventi distruttivi e dannosi, che possono andare da un cattivo raccolto alla guerra, come anche dalle previsioni di cambiamenti riguardanti il rifornimento di denaro. In quel modo, scrive Murray Rothbard, «il cardinale Cajetano, un principe della Chiesa del Cinquecento, può essere considerato il fondatore della teoria delle previsioni economiche»[10].

Tra i principî economici più importanti che si svilupparono e maturarono con l'aiuto della tarda Scolastica e dei suoi più immediati predecessori vi fu la teoria soggettiva del valore. Ispirati in parte dalle proprie analisi e in parte dai commenti sul valore fatti da sant'Agostino nella *Città di Dio*, questi pensatori cattolici sostenevano che il valore derivasse non da fattori oggettivi come il costo di produzione o la quantità di lavoro necessaria, ma dalla valutazione soggettiva individuale. Qualsiasi teoria che attribuisse valore a fattori oggettivi come il lavoro richiesto o altri costi di produzione era, pertanto, difettosa.

Il frate francescano Pierre de Jean Olivi (1248-1298) fu il primo a proporre una teoria del valore basata sull'utilità soggettiva, sostenendo che, in termini economici, il valore di una merce derivava da considerazioni soggettive che l'individuo faceva della sua utilità e desiderabilità per sé. Il "giusto prezzo" non poteva, pertanto, essere calcolato sulla base di fattori oggettivi, quali il lavoro e altri costi necessari alla produzione di una merce. Piuttosto, il giusto prezzo era dato dall'interazione dei compratori e dei venditori all'interno del mercato, dove le valutazioni soggettive dell'individuo in merito alle merci si manifestavano nel loro comprare o nel loro astenersi dal comprare a certi determinati prezzi[11]. Un secolo e mezzo dopo, san Bernardino da Siena, uno dei maggiori pensatori economici del Medioevo, fece propria, pressoché alla lettera, la teoria del valore soggettivo di Olivi[12]. Chi avrebbe saputo indovinare che la corretta teoria del valore economico venisse da un frate francescano del Duecento?

Anche i filosofi della tarda Scolastica fecero propria questa posizione. Come nel Cinquecento ha detto Luis Saravía de la Calle:

> Coloro che misurano il giusto prezzo in base al lavoro, ai costi, nonché al rischio corso dalla persona che fa da intermediario per la merce o che la produce, oppure in base al costo del trasporto o alla spesa di viaggio (…) o, ancora, in base a quanto deve pagare l'impresa, il rischio e il lavoro, sono grandemente in errore, e ancor più lo sono coloro che concedono un certo profitto di un quinto o un decimo. Perché il giusto prezzo viene dall'abbondanza o dalla scarsità della merce, dei mercanti e del denaro (…) e non dai costi, dal lavoro o dal rischio. Se dovessimo considerare il lavoro e il rischio al fine di stabilire il giusto prezzo, nessun mercante verrebbe mai a soffrire una perdita, né l'abbondanza o la scarsità delle merci e del denaro sarebbero in discussione. I prezzi non sono generalmente fissati sulla base dei costi. Perché una balla di lino portata dalla Bretagna con grande spesa dovrebbe valere più di una balla trasportata senza grande spesa via mare? (...) Perché un libro scritto a mano dovrebbe valere più di un libro stampato, quando questo è migliore ma produrlo costa meno? (...) Il giusto prezzo di una merce si trova considerando non il costo ma la stima generale che se ne ha[13].

Il cardinale gesuita Juan de Lugo (1583-1660) convenne, offrendo il proprio argomento a favore del valore soggettivo:

[9] Per una buona rassegna delle immagini chiave nella Bibbia, e in particolare dello spesso contestato *Matteo* 16,18, si veda S.L. JAKI, *The Keys of the Kingdom: A Tool's Witness to Truth*, Franciscan Herald Press, Chicago (Illinois) 1986.

[10] M.N. ROTHBARD, *Economic Thought before Adam Smith* (vol. 1 del suo *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*), *op. cit.*, pp. 100-101.

[11] *Ibid.*, pp. 60-61.

[12] *Ibid.*, p. 62.

[13] M.N. ROTHBARD, "New Light on the Prehistory of the Austrian School", in *The Foundations of Modern Austrian Economics*, a cura di Edwin G. Dolan, Sheed & Ward, Kansas City 1976, p. 55.

Il prezzo fluttua non a causa della perfezione intrinseca e sostanziale degli articoli – perché i topi sono più perfetti del grano, tuttavia valgono di meno – ma a causa della loro utilità in rapporto al bisogno umano, e poi solo a causa del valore che gli uomini attribuiscono loro; perché i gioielli sono molto meno utili del grano, in una casa, eppure il loro prezzo è molto più alto. E dobbiamo considerare non solo la valutazione degli uomini prudenti, ma anche quella degli imprudenti, ove questi siano sufficientemente numerosi in un certo luogo. È per questo che i nostri gingilli di vetro in Etiopia sono giustamente scambiati con l'oro, perché sono comunemente stimati di più. E tra i giapponesi, gli oggetti vecchi fatti di ferro e terracotta, che per noi non hanno alcun valore, raggiungono prezzi alti, in virtù della loro antichità. La valutazione comune, anche quando sia stolta, fa salire il prezzo naturale delle merci, dal momento che il prezzo deriva dalla valutazione. Il prezzo naturale è aumentato dall'abbondanza dei compratori e dal denaro ed è diminuito dai fattori contrari[14].

Luis de Molina, un altro gesuita, disse cose simili:

il prezzo giusto delle merci non è fissato in base all'utilità riconosciuta loro dall'uomo, come se, *caeteris paribus*, la natura e il bisogno dell'uso assegnato loro determinassero il prezzo (...); esso dipende dalla considerazione relativa che ciascun uomo fa dell'utilità della merce. Ciò spiega perché il giusto prezzo di una perla, che può essere usata solo per abbellire, sia più alto del giusto prezzo di una grande quantità di granaglia, vino, carne, pane o cavalli, anche se l'utilità di queste cose (che sono anche più nobili, in natura) è più adeguata e superiore a quella di una perla. È per questo che possiamo concludere che il giusto prezzo di una perla dipende dal fatto che alcuni uomini hanno voluto assegnarle il valore di un oggetto decorativo[15].

Karl Menger, i cui *Principi di economia politica* (1871) ebbero tanta profonda influenza sullo sviluppo dell'economia moderna (e che sono stati associati con la tradizione aristotelico-tomistica)[16], spiegò in modo concreto le implicazioni del valore soggettivo. Supponiamo che il tabacco improvvisamente cessi di svolgere alcuna funzione utile per gli esseri umani – cioè che nessuno lo voglia o ne abbia più bisogno per alcuno scopo. Immaginiamo, poi, una macchina che sia stata progettata esclusivamente per la lavorazione del tabacco e che non possa essere usata per altro scopo. Come conseguenza del cambiamento di gusto a danno del tabacco – la perdita di *valore d'uso* del tabacco, direbbe Menger – verosimilmente il valore di questa macchina cadrebbe a zero. Così il valore del tabacco non deriva dal suo costo di produzione. Secondo la teoria del valore soggettivo, è l'esatto contrario ad avvicinarsi di più alla verità: i fattori di produzione impiegati nella lavorazione del tabacco derivano dal valore che in modo soggettivo i consumatori accordano al tabacco, il prodotto finale per produrre il quale questi fattori sono impiegati[17].

La teoria del valore soggettivo, un principio essenziale dell'economia, non ha nulla da spartire con l'antropocentrismo o il relativismo morale. L'economia si occupa della scelta umana e delle sue implicazioni: per comprendere e spiegare le scelte delle persone si deve tenere conto dei valori che esse hanno. (Va da sé che ciò non implica l'approvazione di quei valori). Nel caso descritto da Menger, il tutto si riduce alla conclusione ovvia che se la gente non dà valore all'oggetto A, similmente non darà alcun valore ai fattori specificamente messi a punto per la produzione di A.

La teoria del valore soggettivo implica anche un fermo rifiuto della teoria del valore basata sul lavoro, strettamente associata a Karl Marx, il padre del comunismo. Marx non credeva nella moralità oggettiva, ma credeva che si potessero assegnare valori oggettivi alle merci

---

[14] A.A. CHAFUEN, *op. cit.*, p. 84-85.

[15] *Ibid.*, p. 84.

[16] «Carl Menger si comprende appieno nel contesto dell'aristotelismo e del neo-scolasticismo del Novecento». SAMUEL BOSTAPH, "The Methodenstreit", in *The Elgar Companion to Austrian Economics*, a cura di Peter J. Boettke, Edward Elgar, Cheltenham (Gran Bretagna) 1994, p. 460.

[17] CARL MENGER, *Principi di economia politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2001 (ediz. in lingua inglese: *Principles of Economics*, traduz. di James Dingwall-Bert F. Hoselitz, Libertarian Press, Grove City, Pennsylvania 1994; ediz. originale: *Grundsätze der Volkswirthschaftslehre*, W. Braumüller, Wien 1871).

economiche. Quel valore economico oggettivo era basato sul numero di ore di lavoro necessarie alla produzione di una certa merce. Ora, la teoria del lavoro di Marx non sosteneva che il mero consumo di lavoro conferisse automaticamente valore al prodotto risultante. Pertanto non diceva che se io spendessi il giorno incollando insieme lattine di birra vuote, i frutti del mio lavoro sarebbero *ipso facto* preziosi. Le cose erano considerate di valore, ammetteva Marx, soltanto se gli individui attribuivano loro un valore d'uso. *Ma una volta che gli individui avevano attribuito un valore d'uso a una merce*, il valore di quella merce sarebbe stato determinato dal numero di ore di lavoro richieste per la sua produzione. (Tralasceremo qui alcune delle difficoltà immediate che tale teoria comporta, compresa la sua incapacità di spiegare l'aumento di valore delle opere di un artista dopo la sua morte. Certamente nessun lavoro aggiuntivo viene loro applicato tra il momento del loro completamento e il momento della morte dell'artista, per cui in questo caso la teoria del lavoro pare in difficoltà nello spiegare questo fenomeno, del resto di comune osservazione).

Marx derivò dalla propria teoria del valore del lavoro l'idea che i lavoratori di una economia libera fossero sfruttati perché, per quanto il loro sforzo lavorativo fosse la fonte di ogni valore, i salari che percepivano non riflettevano completamente questo sforzo. I profitti trattenuti dal datore di lavoro non erano affatto guadagnati, secondo Marx, ed erano una ingiusta detrazione di ciò che a buon diritto apparteneva ai lavoratori.

Una refutazione sistematica di Marx esula dallo scopo del presente libro. Ma con l'aiuto delle opinioni dei filosofi della tarda Scolastica possiamo almeno comprendere l'errore principale insito nella teoria del valore del lavoro. (Argomenti supplementari, inclusi nelle note, possono poi stabilire perché le idee di Marx sullo sfruttamento del lavoro erano fondamentalmente errate)[18]. Marx non aveva torto a percepire un rapporto tra il valore di una merce e il valore del lavoro necessario alla produzione di quella merce; questi due fenomeni sono invero spesso connessi. Il suo errore fu il porre la relazione causale esattamente all'inverso. Una merce non deriva il proprio valore dal lavoro impiegato su di essa. Il lavoro impiegato su di essa deriva il proprio valore da *quanto* i consumatori apprezzano il prodotto finale.

Così, quando san Bernardino da Siena e gli scolastici del Cinquecento difendevano la teoria del valore soggettivo, stavano formulando un concetto economico di cruciale importanza, che implicitamente anticipava e confutava uno dei grandi errori economici dell'età moderna. Persino Adam Smith, noto alla storia come il grande campione dei liberi mercati e della libertà economica, fu tanto ambiguo, nella sua esposizione della teoria del valore, da lasciare l'impressione che le merci derivassero il proprio valore dal lavoro impiegato per produrle. Rothbard è giunto a suggerire che la teoria del lavoro elaborata da Smith nel Settecento abbia alimentato la teoria di Marx nel secolo successivo e che la professione dell'economia – per non dire del mondo nel suo insieme – sarebbe stata assai migliore, se il pensiero economico fosse rimasto fedele alla teoria del valore esposta dagli importanti pensatori cattolici di cui abbiamo detto. Influenzati dagli scolastici, la maggior parte degli economisti italiani e di quelli francesi ha tenuto la posizione corretta; furono gli economisti britannici che se ne discostarono così tragicamente per abbracciare linee di pensiero che sarebbero culminate in Marx.

Un'analisi dell'influenza del pensiero cattolico sullo sviluppo dell'economia non può non tener conto dei contributi di Emil Kauder. Kauder fu autore di un blocco di opere importanti, con cui cercò di scoprire, tra l'altro, perché la (corretta) teoria del valore soggettivo si fosse sviluppata e fosse fiorita in paesi cattolici, mentre la (non corretta) teoria del valore del lavoro fosse stata tanto influente in quelli protestanti. Più specificamente, Kauder fu incuriosito dalla scoperta che gli studiosi britannici fossero tanto attratti

---

[18] Ma per una replica diretta a Marx si veda il negletto classico di EUGEN VON BÖHM-BAWERK, *Karl Marx and the Close of His System*, TF Unwin, London 1898. Un argomento ancora più forte e ben più importante, che espone la posizione di Marx come totalmente mal posta (e che in effetti non poggia sulla teoria del valore soggettivo), si può trovare in GEORGE REISMAN, *Capitalism*, Jameson Books, Ottawa (Illinois) 1996.

dalla teoria del lavoro, mentre quelli francesi e quelli italiani si schierassero in modo tanto sistematico a favore della teoria del valore soggettivo.

Nella sua opera *A History of Marginal Utility Theory* ("Una storia della teoria dell'utilità marginale"), del 1965, Kauder suggeriva che la risposta a questo enigma poteva forse risiedere nell'importanza che l'autorevole Calvino aveva assegnato al lavoro. Per Calvino, il lavoro – fondamentalmente di qualsiasi tipo – godeva dell'approvazione divina ed era un'arena importantissima in cui l'uomo aveva l'opportunità di glorificare Dio. Una tale esaltazione del lavoro portò i pensatori dei paesi protestanti ad accentuare il lavoro come l'elemento centrale per la determinazione del valore. «Qualsiasi filosofo sociale o economista esposto al calvinismo», spiegò Kauder, «sarà tentato di assegnare al lavoro una posizione di grande rilievo nel suo trattato sociale o economico, e non vi può essere miglior modo di esaltare il lavoro che quello che si ottiene associando il lavoro con la teoria del lavoro, tradizionalmente la base stessa di un sistema economico. In tal modo il valore diventa valore del lavoro»[19].

Secondo Kauder, ciò era vero perfino nel caso di pensatori quali John Locke e Adam Smith, che nelle loro opere avevano posto in grande rilievo il lavoro e le cui opinioni erano ampiamente deistiche piuttosto che protestanti[20]. Sia Locke sia Smith avevano assorbito le idee calviniste che dominavano il loro ambiente culturale. Smith, per

[19] EMILE KAUDER, *A History of Marginal Utility Theory*, Princeton University Press, Princeton 1965, p. 5.

[20] Su questo punto il pensiero di Locke è spesso frainteso, perciò vale la pena notare che Locke non credeva nella teoria del valore del lavoro. L'insegnamento di Locke sul lavoro aveva a che fare con la giustizia dell'acquisizione iniziale in un mondo di merci non possedute. Locke insegnò che in uno stato di natura, in cui poche merci (al più) appartengono a individui in forma di proprietà privata, qualcuno potrebbe a buon diritto reclamare una merce o un pezzo di terra come propri se ad essi unisce il suo lavoro – se disbosca un terreno, per esempio, o semplicemente se raccoglie una mela da un albero. Il contributo del proprio lavoro dà a questa persona il diritto a una pretesa morale alla merce alla quale ha unito il proprio lavoro. Una volta che la merce è diventata una proprietà privata, non è più necessario che qualcuno continui ad aggiungervi lavoro al fine di chiamarla propria. Le merci di proprietà privata sono la proprietà legittima dei loro proprietari se sono state acquisite o direttamente dallo stato di natura, come abbiamo visto, o tramite acquisto o per via di cessione volontaria da

esempio, guardò sempre favorevolmente il presbiterianesimo (un calvinismo organizzato, a ben vedere) malgrado le proprie fughe dall'ortodossia, e la sua simpatia per il calvinismo potrebbe ben spiegare il rilievo in cui egli pose il lavoro come fattore determinante del valore[21].

I paesi cattolici, invece, più profondamente influenzati dalla linea di pensiero aristotelica e tomistica, non sentirono quell'attrazione verso una teoria del valore del lavoro. Per Aristotele e san Tommaso il piacere e la felicità erano lo scopo ultimo dell'attività economica. Pertanto, gli obiettivi dell'economia erano profondamente soggettivi, nella misura in cui il piacere e la felicità erano stati dell'essere, non quantificabili, e la cui intensità non poteva essere articolata con precisione o in modo comparabile tra una persona e l'altra. La teoria del valore soggettivo segue questa premessa come la notte segue il giorno. «Se il piacere in forma moderata è lo scopo dell'economia», scrisse Kauder, «allora, seguendo il principio aristotelico della causa finale, *tutti i principî dell'economia, compresa la valutazione, devono derivare da questo obiettivo*. In questo modello di pensiero aristotelico e tomistico, la valutazione ha la funzione di mostrare quanto piacere può derivare dalle merci economiche»[22].

In altre parole, dunque, l'accento posto dal calvinismo sull'importanza del lavoro portò i pensatori dei paesi protestanti a farne il fattore determinante della loro teoria, che ha per oggetto che cosa desse il valore alle merci (ovvero, quanto lavoro era stato impiegato per produrle). Invece, la posizione aristotelica e tomistica che dominava i paesi cattolici, che considerava la felicità lo scopo dell'attività economica, era naturalmente più incline a cercare la fonte del valore delle merci nelle valutazioni soggettive degli individui, nel momento in cui valutano la quantità di piacere che la merce in questione permetterà loro di avere.

qualcuno che possedeva un titolo legittimo su di esse. Nulla di tutto ciò ha a che vedere con l'assegnazione di *valore* alle merci sulla base del dispendio di lavoro.

[21] E. KAUDER, *op. cit.*, pp. 5-6.

[22] *Ibid.*, p. 9. Il corsivo è mio.

È impossibile dimostrare in modo incontrovertibile la validità di tale teoria, naturalmente, anche se Kauder mette insieme indizi convincenti sul fatto che i pensatori protestanti e quelli cattolici possedevano allora un senso rudimentale della fonte teologica del loro disaccordo sul valore economico. Tuttavia resta il fatto che i pensatori cattolici, ben addentro alla propria, distinta tradizione intellettuale, giungevano alla conclusione giusta circa la natura del valore, mentre perlopiù i pensatori protestanti non vi riuscivano.

Sarebbe già abbastanza interessante che i pensatori cattolici fossero arrivati in modo fortuito a questi importanti principî economici, per lasciarli poi languire nell'oscurità, non influenzando i pensatori successivi. In effetti, invece, le idee economiche dei pensatori della tarda Scolastica esercitarono un'influenza profonda e gli elementi in nostro possesso ci concedono di delineare quell'influenza attraverso i secoli.

Nel Seicento, il protestante olandese Ugo Grozio (Hugo Grotius, Huig de Groot), noto per i suoi contributi allo sviluppo della teoria del diritto internazionale, citò espressamente, nella sua opera, i pensatori della tarda Scolastica e fece propria buona parte del loro punto di vista in materia economica. L'influenza dei pensatori della Scolastica sussiste nel Seicento anche nell'opera di gesuiti di grande rilevanza come padre Leonardus Lessius e padre Juan de Lugo[23]. Nell'Italia del Settecento vi sono forti prove dell'influenza della Scolastica sull'abate Ferdinando Galiani, talvolta ritenuto l'iniziatore delle idee di utilità e scarsità quali fattori determinanti il prezzo[24]. (Lo stesso può dirsi di Antonio Genovesi, un contemporaneo di Galiani a sua volta influenzato dal pensiero scolastico). «Da Galiani», scrive Rothbard, «il ruolo centrale dell'utilità, della scarsità e della valutazione comune del mercato si diffusero in Francia, fino a raggiungere l'abate francese Étienne Bonnot de Condillac (1714-80) e l'altro grande abate Robert Jacques Turgot (1721-81) (...). Ma anche François Quesnay (1694-1884) e i fisiocrati francesi del Settecento, spesso considerati i fondatori della scienza economica, furono pesantemente influenzati dagli scolastici»[25].

Nel suo importante libro *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics* ("Fede e libertà. Il pensiero economico della tarda Scolastica") (2003), Alejandro Chafuen mostra che su una questione dietro l'altra questi pensatori del Cinquecento e del Seicento non solo compresero e svilupparono alcuni principî economici di importanza cruciale, ma difesero, anche, i principî della libertà economica e di una economia di libero mercato. Dai prezzi ai salari al denaro e alla teoria del valore, i filosofi della tarda Scolastica anticiparono il miglior pensiero economico dei secoli a venire. Gli specialisti di storia del pensiero economico sono diventati sempre più consapevoli del contributo dato all'economia dai filosofi della tarda Scolastica, ma questo è un altro esempio di una innovazione cattolica ben nota agli specialisti che, perlopiù, non è giunto al grande pubblico. Per questo è così sciocco asserire, come alcuni polemici hanno fatto, che l'idea del libero mercato fu sviluppata nel Settecento da fanatici anti-cattolici. Queste idee circolavano da centinaia di anni, al tempo della pubblicazione della *Encyclopédie* francese, violentemente anti-cattolica, che ripeteva l'analisi scolastica della determinazione del prezzo[26].

[23] La Scolastica venne ad essere disprezzata tanto dai protestanti quanto dai razionalisti; per questo l'esplicito riferimento all'opera dei filosofi della tarda Scolastica da parte di alcuni dei suoi successori fu a volte fugace. È tuttavia ancora possibile, agli storici del pensiero tracciare l'influenza della Scolastica, particolarmente dal momento che perfino i nemici della Scolastica citarono ciò nondimeno le loro opere. Si veda M.N. ROTHBARD, "New Light on the Prehistory of the Austrian School".

[24] *Ibid.*, p. 66.

[25] Per i miei sviluppi sul pensiero della tarda Scolastica, si veda il mio *The Church and the Market: A Catholic Defense of the Free Economy*.

[26] M.N. ROTHBARD, "New Light on the Prehistory of the Austrian School", *op. cit.*, p. 67.

CAPITOLO 9

COME LA CARITÀ CATTOLICA HA CAMBIATO IL MONDO

All'inizio del IV secolo, la carestia e la malattia colpirono l'esercito dell'imperatore romano Costantino. Pacomio, un soldato pagano che militava in quell'esercito, guardava sbalordito i molti commilitoni romani che portavano cibo agli afflitti e che, senza fare discriminazioni, porgevano aiuto a chi ne aveva bisogno. Incuriosito, Pacomio chiese chi fossero quelle persone e scoprì che erano cristiani. Che tipo di religione era, si domandò, una religione che poteva ispirare tali atti di generosità e umanità? Cominciò a conoscere quella fede e prima di rendersene conto si trovò sulla strada della conversione[1].

Questo genere di meraviglia ha accompagnato in ogni tempo le opere di carità cattoliche. Persino Voltaire, forse il più prolifico propagandista anti-cattolico del Settecento, fu toccato dallo spirito eroico di sacrificio che animava tanti figli e tante figlie della Chiesa Cattolica. «Non vi è forse nulla di più grande, sulla terra», disse Voltaire, «del sacrificio della giovinezza e della bellezza compiuto dal gentil sesso – giovani spesso di nobili natali – al fine di poter lavorare negli ospedali per l'alleviamento della sofferenza umana; la vista del qual sacrificio è così rivoltante, per il nostro animo delicato. Gli individui che si sono

[1] ALVIN J. SCHMIDT, *Under the Influence: How Christianity Transformed Civilization*, Zondervan, Grand Rapids (Michigan) 2001, p. 130.

staccati dalla religione romana hanno imitato in modo assai imperfetto un così alto spirito di carità»[2].

Occorrerebbero molti ponderosi volumi per dare conto della storia completa delle opere di carità cattolica da parte di individui, parrocchie, diocesi, monasteri, missionari, frati, suore e organizzazioni laiche. Ci basti ricordare che la carità cattolica non ha avuto eguale nella quantità e nella varietà di opere pie da essa compiute e nell'opera di alleviamento della sofferenza e dell'infelicità umane. Ma non fermiamoci qui: *la Chiesa Cattolica ha inventato la carità, nel senso che a questo termine attribuiamo nel mondo occidentale.*

Non meno importante della mera quantità è infatti la differenza qualitativa che ha distinto la carità cattolica da ciò che l'ha preceduta. Sarebbe sciocco negare che sentimenti nobili furono espressi dai grandi filosofi dell'antichità nel senso della filantropia, o che uomini di grandi sostanze diedero contributi impressionanti e sostanziali alle comunità a cui appartennero. Nel mondo antico era naturale che i ricchi finanziassero terme, edifici pubblici e ogni sorta di intrattenimento pubblico. Plinio il Giovane, per esempio, fu un caso tutt'altro che isolato nel dotare la propria città di una scuola e di una biblioteca.

Tuttavia, malgrado tutte le opere di beneficenza, nel mondo antico lo spirito del donare risulta in qualche modo insufficiente, se paragonato a quello della Chiesa. Nella maggior parte dei casi, il donare degli antichi fu interessato, piuttosto che puramente disinteressato. Gli edifici finanziati dai ricchi portavano scritti in modo ben visibile i loro nomi. I donatori effettuavano le donazioni o per legare a sé coloro che ne beneficiavano o per richiamare l'attenzione su di sé e sulla propria grande liberalità. Che i bisognosi dovessero essere serviti con cuore puro e forniti di ciò di cui avevano bisogno senza che il pensiero del benefattore andasse a una ricompensa o alla reciprocità non era senz'altro il principio guida della beneficenza degli antichi.

[2] MICHAEL DAVIES, *For Altar and Throne: The Rising in the Vendée*, Remnant Press, St. Paul (Minnesota) 1997, p. 13.

Lo Stoicismo, antica scuola di pensiero risalente al 300 a.C. e ancora viva nei primi secoli dell'era cristiana, è talvolta menzionato come linea di pensiero precristiana, per il fatto che raccomandava di fare del bene al prossimo senza aspettarsi alcunché in cambio. Senz'altro gli stoici insegnarono che l'uomo buono era un cittadino del mondo che godeva dello spirito di fraternità con tutti gli uomini. Per questo motivo gli stoici possono essere sembrati messaggeri di carità. Ma gli stoici predicarono anche la soppressione del sentimento e delle emozioni in quanto cose non appropriate all'uomo. Per gli stoici l'uomo non dovrebbe farsi in alcun modo turbare dagli eventi esterni, nemmeno i più tragici. Deve possedere un autocontrollo tanto forte da riuscire ad affrontare la peggiore catastrofe con spirito di indifferenza assoluta. È con questo medesimo spirito che il saggio dovrebbe assistere i meno fortunati: uno spirito non di condivisione del dolore e della sofferenza con colui cui presta soccorso, o di partecipazione emotiva, ma di disinteresse e assenza di emozioni in colui che sta semplicemente compiendo il proprio dovere. Rodney Stark afferma che la filosofia classica «ha considerato la misericordia e la pietà come emozioni patologiche: difetti o caratteristiche che tutti gli uomini razionali devono evitare. Poiché la misericordia comporta il dare aiuto o conforto immeritati, era contraria alla giustizia»[3]. Così Seneca poteva scrivere:

> Porgerà soccorso alle altrui lacrime, ma non parteciperà ad esse; darà la mano al naufrago, darà ospizio all'esule, darà l'elemosina all'indigente (...); donerà un figlio alle lacrime della madre, e ordinerà che si sciolgano le sue catene, e lo farà esentare dai giochi dell'arena e seppellirà nella terra anche il cadavere di chi è stato colpevole di delitti: ma farà tutto ciò con mente tranquilla, con quel viso che gli è naturale. Quindi il savio non avrà commiserazione, ma soccorrerà, ma sarà per altri di giovamento, nato com'è per aiutar tutti in generale e per contribuire al pubblico bene, del quale darà una parte a ciascuno (...). Di certo egli non si deprimerà nel volto o nell'animo di fronte alla gamba rattrappita di

[3] VINCENT CARROLL e DAVID SHIFLETT, *Christianity on Trial*, Encounter Books, San Francisco 2002, p. 142.

qualcheduno, o di fronte a una cenciosa magrezza, o di fronte a una vecchiaia che si appoggia sul bastone: ma darà giovamento a tutti coloro che ne son degni e, alla guisa degli dei, guarderà propizio gli sciagurati[4].

È ben vero che, contemporaneamente allo sviluppo del Cristianesimo, un po' della durezza del primo Stoicismo iniziò a dissolversi. Non è possibile leggere le *Meditazioni* di Marco Aurelio, l'imperatore romano del II secolo, senza essere colpiti da quanto il pensiero di questo nobile pagano assomigliasse a quello del Cristianesimo; fu per questo che san Giustino Martire poté lodare il tardo Stoicismo. Ma la spietata soppressione delle emozioni e dei sentimenti, che aveva caratterizzato tanta parte di questa scuola, aveva ormai lasciato la sua impronta. Nel suo rifiuto di riconoscere una parte così essenziale della natura umana, la soppressione delle emozioni e dei sentimenti era qualcosa di assolutamente alieno all'umanità stessa. Non possiamo che trasalire davanti alla prova di stoicismo dimostrata da Anassagora che, udita la notizia della morte del figlio, disse solo: «Non ho mai supposto di aver generato un immortale». Similmente, ci si può solo stupire davanti alla vacuità morale di Stilpo, il quale, di fronte alla rovina del proprio paese, la conquista della propria città natale e la perdita delle figlie, catturate per essere rese schiave o concubine, dichiarò che dopo tutto non aveva perso alcunché, dal momento che il saggio trascendeva e si ergeva sopra le circostanze[5]. Era del tutto naturale che uomini così astratti dalla realtà del male fossero restii ad alleviare i suoi effetti sugli altri. «Uomini che rifiutavano di riconoscere come mali il

[4] WILLIAM EDWARD HARTPOLE LECKY, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, vol. 1, D. Appleton and Company, New York 1870, pp. 199-200. [Seneca, *Dell'ira*, *Della clemenza*, Zanichelli, Bologna 1981, pp. 269 e 271 (testo latino a p. 268 e 270). L'originale «*et catenas solvit iubebit et ludo eximet*», che segue «*donabit lacrimis maternis filium*», si potrebbe forse tradurre più precisamente «e ordinerà di sciogliere dalle catene e farà esentare dai giochi dell'arena», lasciando aperta la possibilità, insita nel testo latino, che l'accusativo dei due verbi non si riferisca al figlio, ma ad altri, non specificati, cui il saggio potrà fare del bene. NdT].

[5] *Ibid.*, p. 201.

dolore e la sofferenza», nota un osservatore, «non era probabile che fossero molto desiderosi di alleviare quelli altrui»[6].

Lo spirito della carità cattolica non sorse dal nulla ma prese ispirazione dall'insegnamento di Cristo. «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri» (*Giovanni* 13, 34-35; cfr. *Giacomo* 4, 11). San Paolo spiega che anche a coloro che non appartengono alla comunità dei fedeli dovrebbero essere accordate la cura e la carità dei cristiani: anche se dovessero essere nemici dei fedeli (*Romani* 12, 14-20; *Galati* 6, 10). Si trattava di un nuovo insegnamento per il mondo antico.

Secondo W.E.H. Lecky, spesso aspro critico dell'operato della Chiesa, non vi può essere «alcun dubbio sul fatto che in pratica come in teoria, nelle istituzioni che furono fondate su suo impulso come nel posto che le fu assegnato nella scala dei doveri, la carità occupò una posizione assolutamente non paragonabile a quella conferitale dal Cristianesimo. Pressoché ogni opera di soccorso, nel mondo antico, fu una misura di stato, dettata molto più dalla politica che dalla benevolenza. La consuetudine di vendere bambini, le innumerevoli esposizioni, la prontezza con cui il povero si offriva come gladiatore, le frequenti carestie: tutto ciò indica quanto fosse diffusa la pena e quanto poco il conforto»[7].

La pratica di offrire oblazioni per i poveri si sviluppò presto nella storia della Chiesa. Le offerte dei fedeli venivano poste sull'altare durante la messa. Altre forme di soccorso comprendevano i *collecta*, che si effettuavano in certi giorni di digiuno, durante i quali i fedeli donavano parte dei frutti della terra prima della lettura dell'epistola del giorno. Vi erano poi i contributi finanziari al tesoro della Chiesa, mentre per collette straordinarie veniva sollecitato il contributo dei membri più ricchi della comunità dei fedeli. I primi cristiani digiuna-

[6] *Ibid.*, p. 202. Per una buona analisi sulla assenza, nel mondo antico, del concetto cristiano di carità, vedi GERHARD UHLHORN, *Christian Charity in the Ancient Church*, Charles Scribner's Sons, New York 1883, pp. 2-44.

[7] W.E.H. LECKY, *op. cit.*, p. 83.

vano spesso e consacravano come offerta sacrificale il denaro che avrebbero speso in cibo. San Giustino Martire riferisce che tanti che prima di convertirsi alla religione cristiana avevano amato le ricchezze e le cose materiali adesso facevano sacrifici per i poveri con spirito di gioia[8].

Si potrebbe procedere a lungo citando le grandi opere della Chiesa delle origini, compiute sia dagli umili sia dai ricchi. Perfino i Padri della Chiesa, che trasmisero alla civiltà occidentale una quantità enorme di opere letterarie e di erudizione, trovarono il tempo per dedicarsi alla cura del prossimo. Sant'Agostino fondò un ospizio per i pellegrini, riscattò schiavi e diede i propri abiti ai poveri. (Ammoniva il suo prossimo a non dargli abiti costosi, poiché li avrebbe venduti per dare il ricavato ai poveri)[9]. San Giovanni Crisostomo fondò una serie di ospedali a Costantinopoli[10]. San Cipriano e sant'Efrem organizzarono imprese di soccorso in tempi di peste e carestia.

La Chiesa delle origini, inoltre, istituzionalizzò la cura delle vedove e degli orfani e si fece carico dei bisogni degli ammalati, specialmente durante le epidemie. Durante le pestilenze che colpirono Cartagine e Alessandria, i cristiani si guadagnarono rispetto e ammirazione per il coraggio con cui consolarono i moribondi e seppellirono i morti, in un tempo in cui i pagani abbandonavano perfino gli amici al loro terribile destino[11]. Nella città nordafricana di Cartagine il vescovo del III secolo e padre della Chiesa Cipriano biasimò la popolazione pagana che non aiutava le vittime della peste, preferendo depredarle: «Non mostrano alcuna pietà per gli infermi, solo l'avidità e il desiderio di rapina aprono le loro mandibole sopra i morti. Quelli che hanno

[8] JOHN A. RYAN, voce "Charity and Charities", *Catholic Encyclopedia*, 2ª ediz., 1913; C. [CHARLES GUILLAUME ADOLPHE] SCHMIDT, *The Social Results of Early Christianity*, Sir Isaac Pitman & Sons, London 1907, p. 251.

[9] G. UHLHORN, *op. cit.*, p. 264.

[10] GAETANO BALUFFI (Cajetan Baluffi), *The Charity of the Church*, traduz. di Denis Gargan, M.H. Gill and Son, Dublin 1885, p. 39 (di quest'opera esiste un'edizione italiana ottocentesca: *Chiesa romana riconosciuta alla sua carità verso il prossimo per la vera chiesa di Gesù Cristo*, dalla tipografia di Pietro Naratovich, Venezia 1859); A.J. SCHMIDT, *Under the Influence*, *op. cit.*, p. 157.

[11] W.E.H. LECKY, *op. cit.*, p. 187; G. BALUFFI, *Charity*, *op. cit.*, pp. 14-15; C. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 328.

troppa paura per l'opera della pietà, hanno ardimento per i profitti colpevoli. Quelli che rifuggono dalla sepoltura dei morti, sono avidi di tutto ciò che quelli si sono lasciati dietro». San Cipriano chiamò all'azione i seguaci di Cristo, esortandoli a curare i malati e a seppellire i morti. Ricordiamo che questa era ancora l'età della persecuzione intermittente dei cristiani, pertanto il grande vescovo chiedeva ai suoi seguaci di aiutare quelle stesse persone che in alcune occasioni li avevano perseguitati. Ma disse anche: «Se facciamo del bene solo a quanti ci fanno del bene, che cosa facciamo più dei pagani e dei pubblicani? Se siamo i figli di Dio, che fa brillare il suo sole sul bene e sul male, e manda la pioggia sui giusti e sugli ingiusti, dimostriamolo con i nostri atti, benedicendo coloro che bestemmiano e facendo il bene a coloro che ci perseguitano»[12].

Nel caso di Alessandria, che a propria volta nel III secolo cadde vittima della peste, il vescovo cristiano Dionisio (o Dionigi) riferì che i pagani «misero da parte chiunque cominciasse a stare male e si tennero lontani perfino dagli amici più cari, scaraventarono quelli che soffrivano, moribondi, sulle strade pubbliche e li lasciarono insepolti e li trattarono con disprezzo assoluto quando morirono». Lo stesso vescovo, però, riferì anche che numerosissimi cristiani «non si risparmiarono, ma rimasero uniti e visitarono gli ammalati senza pensare al proprio pericolo e portarono loro aiuto assiduamente (...), prendendo su di sé le malattie del loro prossimo e facendosi carico generosamente del peso delle sofferenze di quanti stavano loro intorno»[13]. (Martin Lutero, autore della famosa rottura con la Chiesa all'inizio del Cinquecento, rispettò, ciò nonostante, questo spirito di sacrificio, argomentando in un suo famoso saggio sulla legittimità morale di un ministro cristiano a fuggire il luogo di una pestilenza. Lutero si espresse negativamente in merito: il suo posto era accanto al suo gregge, a prendersi cura dei bisogni spirituali fino al momento della morte).

Sant'Efrem, un eremita di Odessa, fu ricordato per il suo eroismo quando la carestia e la pestilenza colpirono quella sfortunata città.

[12] G. UHLHORN, *op. cit.*, pp. 187-88.

[13] A.J. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 152.

Non solo Efrem coordinò la raccolta e la distribuzione delle elemosine, ma fondò ospedali, si prese cura dei malati e si occupò dei morti[14]. Quando una carestia colpì l'Armenia, durante il regno di Massimio, i cristiani prestarono aiuto ai poveri senza curarsi della loro affiliazione religiosa. Eusebio, il grande storico della Chiesa vissuto nel IV secolo, ci dice che il buon esempio dei cristiani fece sì che molti pagani «chiesero notizie di una religione i cui discepoli erano capaci di tanta disinteressata devozione»[15].

Giuliano l'Apostata, che detestava il Cristianesimo, deplorò la gentilezza cristiana verso i poveri pagani: «Questi empi galilei non solo danno da mangiare ai loro poveri, ma anche ai nostri; accogliendoli nel loro agape [banchetto dei primi cristiani, fondato sul concetto greco di amore fraterno; NdT] li attirano, come bambini, con dolci»[16].

I primi ospedali e i Cavalieri di San Giovanni

È ancora materia di dibattito se si possa dire che nell'antica Grecia e nell'antica Roma siano esistite istituzioni che somigliassero agli ospedali come li intende l'età moderna. Molti storici lo hanno messo in dubbio, mentre altri hanno indicato eccezioni in questo o quel luogo. Tuttavia, anche queste eccezioni comportavano la cura dei malati o dei soldati feriti piuttosto che della popolazione in generale. Tutto fa pensare che sia stata la Chiesa ad aprire la strada alla fondazione di istituzioni fornite di medici che facessero diagnosi e prescrivessero rimedi, e dove fossero presenti anche mezzi di cura[17].

Già nel IV secolo la Chiesa iniziò a promuovere la creazione di ospedali su larga scala, al punto che quasi ogni città principale si trovò ad averne uno. In origine, questi ospedali offrivano ospitalità agli stranieri, ma all'occasione si prendevano cura dei malati, delle vedove,

[14] G. BALUFFI, *op. cit.*, pp. 42-43; A.J. SCHMIDT, *op. cit.*, pp. 255-56.
[15] A.J. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 328.
[16] *Ibid.*
[17] C. SCHMIDT, *op. cit.*, pp. 153-55.

degli orfani e dei poveri in genere[18]. Come sottolinea Guenter Risse, i cristiani «accantonarono l'ospitalità reciproca che era prevalsa nell'antica Grecia e gli obblighi verso la famiglia nutriti dagli antichi Romani» per venire incontro a «particolari gruppi sociali marginalizzati dalla povertà, dalla malattia e dall'età»[19]. Similmente, lo storico della medicina Fielding Garrison osserva che prima della nascita di Cristo «l'atteggiamento degli uomini verso la malattia e la sfortuna non era di compassione, e che il merito di aver dato sollievo su vasta scala alla sofferenza umana appartiene al Cristianesimo»[20].

A Roma una donna di nome Fabiola per atto di penitenza cristiana stabilì il primo grande ospedale pubblico. Fabiola perlustrava le strade in cerca di uomini e donne poveri e infermi bisognosi di cure[21]. San Basilio il Grande, noto ai contemporanei come "l'apostolo delle elemosine", stabilì un ospedale nel IV secolo a Cesarea. Era noto per il suo modo di stare vicino agli ammalati che vi cercavano cura, abbracciando i poveri lebbrosi e dimostrando una tenera pietà verso i reietti per i quali san Francesco d'Assisi sarebbe più tardi diventato famoso. Non è sorprendente che anche i monasteri abbiano svolto un ruolo importante nella cura dei malati[22]. Secondo quanto si legge nel più approfondito studio della storia degli ospedali:

> in seguito alla caduta dell'Impero Romano i monasteri diventarono gradualmente luoghi in cui si offrivano cure mediche organizzate non disponibili altrove, in Europa, per molti secoli. Data la loro organizzazione e ubicazione, queste istituzioni erano oasi virtuali di ordine, pietà e stabilità, nelle quali le guarigioni potevano fiorire. Per fornire siffatta assistenza, tra il V e il X secolo i monasteri diventarono anche sedi di dottrina medica. Durante la rinascita carolingia

[18] A. RYAN, *op. cit.*; GUENTER B. RISSE, *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals*, Oxford University Press, New York 1999, pp. 79 e segg.
[19] G.B. RISSE, *op. cit.*, p. 73.
[20] FIELDING H. GARRISON, *An Introduction of the History of Medicine*, W. B. Saunders, Philadelphia 1914, p. 118; citato in C. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 131.
[21] W.E.H. LECKY, *op. cit.*, p. 85.
[22] ROBERTO MARGOTTA, *The History of Medicine*, a cura di Paul Lewis, Smithmark, New York 1996, p. 52.

del IX secolo i monasteri, inoltre, vennero ad essere i centri principali per lo studio e la trasmissione dei testi medici antichi[23].

Sebbene nella Regola di San Benedetto sia debitamente posta in rilievo l'importanza della cura dei monaci malati, non vi è prova che il padre del monachesimo occidentale avesse immaginato che il monastero potesse assumersi il compito di fornire cura medica ai laici. Tuttavia, come per molti altri aspetti dell'avventura monastica, la forza delle circostanze influenzò significativamente il ruolo e le aspettative del monastero.

Gli ordini militari, stabiliti durante le crociate, amministrarono ospedali in tutta Europa. Uno di questi ordini, i Cavalieri di San Giovanni (noti anche come gli Spedalieri), una prima versione di quelli che sarebbero divenuti i Cavalieri di Malta, lasciarono un'impronta particolarmente significativa nella storia degli ospedali europei, in modo particolare grazie alla loro vasta sede di Gerusalemme. Fondato intorno al 1080, questo ospizio cercava di assistere i poveri e di offrire alloggio protetto e sicuro ai pellegrini, presenti in grande numero a Gerusalemme (specie dopo la vittoria cristiana nella prima crociata, svoltasi alla fine del secolo). La portata delle operazioni dell'ospedale aumentò significativamente dopo che Goffredo di Buglione, che aveva condotto i crociati a Gerusalemme, aveva dotato l'istituzione di una serie di proprietà. Con Gerusalemme in mani cristiane e le vie alla città aperte, cominciarono ad arrivare donazioni da altre fonti.

Il sacerdote tedesco Giovanni di Würzburg rimase fortemente impressionato da ciò che vide durante la sua visita all'ospedale. In aggiunta alle cure dispensate, l'ospedale era anche una fonte sostanziale di assistenza caritatevole. Secondo Giovanni, «La Casa nutre così tanti individui fuori e dentro, e dà una tale quantità di elemosine ai poveri, quelli che vengono alla porta e quelli che rimangono fuori, che le spese totali non possono in alcun modo contarsi, neanche da parte degli amministratori e dispensieri di questa casa». Un altro pellegrino tedesco, Teodorico di Würzburg, si meravigliò del fatto che «andando

[23] G.B. RISSE, *op. cit.*, p. 95.

per il palazzo non [poterono] in alcun modo calcolare il numero di persone che vi giacevano, ma [videro] un migliaio di letti. Nessun re o tiranno sarebbe tanto potente da mantenere giorno dopo giorno il gran numero di persone nutrite in questa casa»[24].

Nel 1120 gli Spedalieri elessero Raymond du Puy amministratore dell'ospedale per sostituire il defunto fratello Gerard. Il nuovo amministratore accentuò notevolmente la cura del servizio ai poveri che erano stati affidati all'ospedale e pretese che da parte sua il personale facesse sacrifici eroici. Nell'articolo sedici del codice di Du Puy, concernente l'amministrazione dell'ospedale ("Come i nostri signori ammalati dovrebbero essere ricevuti e serviti"), leggiamo che «in quella obbedienza in cui il maestro e il capitolo dell'ospedale permetteranno a un ospedale di esistere quando l'ammalato vi si presenterà, fate in modo che egli sia ricevuto in questo modo: fatelo partecipare al Santo Sacramento, prima di tutto facendogli confessare i propri peccati al sacerdote, poi fatelo portare a letto, e fatelo come se egli fosse un Signore». «Come modello sia per le opere di carità sia per la devozione incondizionata agli ammalati», scrive una moderna storia degli ospedali, «il decreto di Du Puy divenne una pietra miliare nello sviluppo dell'ospedale»[25]. Secondo la descrizione di Guenter Risse:

> Non stupisce che la nuova ondata di pellegrini nel Regno Latino di Gerusalemme e le loro testimonianze circa le opere di carità degli Spedalieri di San Giovanni si diffondessero rapidamente per tutta Europa, inclusa l'Inghilterra. L'esistenza di un ordine religioso che esprimeva in modo forte la sua sudditanza agli ammalati ispirò la creazione di una rete di istituzioni simili, specie presso porti di imbarco in Italia e nella Francia meridionale, dove si riunivano i pellegrini. Allo stesso tempo, ex pazienti riconoscenti, nobili caritatevoli e reali di ogni angolo d'Europa offrivano sostanziali donazioni di terre. Nel 1131 re Alfonso di Aragona lasciò in eredità un terzo del suo reame agli Spedalieri[26].

[24] *Ibid.*, p. 138.
[25] *Ibid.*, p. 141.
[26] *Ibid.*, pp. 141-42.

Nel corso del XII secolo l'ospedale cominciò a somigliare sempre più a un ospedale moderno e sempre meno a un ospizio per pellegrini. Nel tempo la sua missione fu più specificamente definita come quella di curare i malati, in antitesi a quella iniziale di fornire riparo ai viaggiatori bisognosi. Dapprima istituzione solo per cristiani, l'Ospedale di San Giovanni iniziò ad accogliere anche musulmani ed ebrei.

L'Ospedale di San Giovanni si distinse anche per la sua professionalità, organizzazione e disciplina. Vi furono condotte modeste operazioni chirurgiche. I malati ricevevano visite dai dottori due volte al giorno e bagni e due pasti completi al giorno. Ai lavoratori dell'ospedale non era consentito mangiare fino a quando i pazienti non fossero stati serviti. Un membro femminile del personale era a disposizione per svolgere altre incombenze e per assicurarsi che i malati avessero vestiti e lenzuola puliti[27].

La sofisticata organizzazione di San Giovanni, unita all'intenso spirito di dedizione ai malati, servirono da modello per l'Europa intera, dove istituzioni ispirate al grande ospedale di Gerusalemme cominciarono a sbocciare ovunque, in modesti villaggi come in grandi città. Nel Quattrocento gli stessi Spedalieri amministravano forse venti tra ospizi e lebbrosari[28].

L'opera di carità della Chiesa è stata così straordinaria che perfino i suoi nemici hanno malvolentieri dovuto riconoscerla. Luciano di Samosata osservò costernato: «La sollecitudine con cui la gente di questa religione si aiuta nelle sue necessità è incredibile. Non risparmiano alcuno sforzo per raggiungere questo scopo. Il loro primo legislatore mise nelle loro teste l'idea che erano tutti fratelli!»[29]. Giuliano l'Apostata, l'imperatore romano che fece un tentativo futile quanto energico, negli anni Sessanta del IV secolo, per ricondurre l'impero al suo originario paganesimo, dovette ammettere che i cristiani eclissavano i pagani per la loro dedizione alle opere di carità. «Mentre i sacerdoti pagani trascurano i poveri», scrisse, «gli odiati galilei [i cristiani] si dedicano alle opere di carità e con una falsa dimostrazione

[27] *Ibid.*, p. 147.
[28] *Ibid.*, p. 149.
[29] V. CARROLL e D. SHIFLETT, *op. cit.*, p. 143.

di compassione hanno stabilito e dato effetto ai loro perniciosi errori. Guardate le loro cene dell'amore e le loro tavole imbandite per gli indigenti. Tale pratica è comune fra di loro e causa un disprezzo per i nostri dèi»[30]. Martin Lutero, il nemico più inveterato della Chiesa Cattolica di tutti i tempi, fu costretto ad ammettere: «Sotto il papato la gente era almeno caritatevole, e non occorreva la forza per ottenere elemosine. Oggi, sotto il regno del Vangelo [con il che intendeva il Protestantesimo], invece di dare si derubano a vicenda, e si potrebbe dire che nessuno pensa di avere alcuna cosa fino a quando non si impossessa della proprietà del suo prossimo»[31].

A proposito della Chiesa, Simon Patten, economista del secolo scorso, ha osservato: «Fornì cibo e riparo ai lavoratori, aiuto agli sfortunati e sollievo nella malattia, nella peste e nella carestia, che nel Medioevo erano sin troppo comuni. Quando consideriamo il numero degli ospedali e delle infermerie, non possiamo dubitare che gli sfortunati di quel tempo furono perlomeno assistiti non meno bene di quelli di oggi»[32]. Frederick Hurter, biografo dell'Ottocento di Papa Innocenzo III, giunse ad affermare che: «Tutte le istituzioni di beneficenza che la specie umana oggi possiede per il conforto degli sfortunati e tutto ciò che è stato fatto per la protezione degli indigenti e degli afflitti in tutte le vicissitudini delle loro vite e in ogni sorta di sofferenza, direttamente o indirettamente derivano dalla Chiesa di Roma: quella chiesa ha dato l'esempio, portato avanti il lavoro e spesso offerto i mezzi per poterlo mettere in atto»[33].

L'attività caritatevole della Chiesa è diventata talvolta chiarissima solo dopo la sua eliminazione. Nell'Inghilterra del Cinquecento, per esempio, il sovrano, Enrico VIII, soppresse i monasteri e ne confiscò le proprietà, distribuendole a prezzi da capogiro a uomini influenti del suo regno. Pretesto per la soppressione fu che i monasteri erano diventati fonti di scandalo e immoralità, benché non si possa dubitare, e non poco, che tali infondate accuse non servissero che a celare l'avi-

[30] G. BALUFFI, *op. cit.*, p. 16.
[31] *Ibid.*, p. 185.
[32] Citato in J.A. RYAN, *op. cit.*
[33] G. BALUFFI, *op. cit.*, p. 257.

dità del sovrano. Le conseguenze sociali della soppressione dei monasteri devono essere state notevoli. La rivolta settentrionale del 1536, ribellione di matrice popolare nota anche come "il pellegrinaggio della grazia", fu in gran parte conseguenza della rabbia popolare dovuta alla scomparsa della carità monastica. Due anni dopo, qualcuno presentò una supplica al re:

> l'esperienza che abbiamo avuto nelle case che sono state soppresse ci mostra chiaramente che ne è seguita e seguirà una grande ferita e una grande decadenza al regno di Sua Maestà, e un grande impoverimento di molti dei Suoi poveri obbedienti sudditi, per la mancanza di quella ospitalità e unità che in esse erano solite essere tenute per il grande sollievo dei poveri di tutte le [zone] adiacenti al monastero[34].

I monasteri erano noti come padroni generosi e accomodanti: davano in affitto la terra a fitti bassi e con contratti di lunga durata. «Il monastero era un proprietario che non moriva mai – i fittavoli avevano un proprietario immortale. Le terre e le case del monastero non cambiavano mai proprietario. Gli affittuari non erano soggetti ad alcuna delle molte (...) incertezze a cui erano soggetti gli altri affittuari»[35]. Così la soppressione dei monasteri e la ridistribuzione delle terre poteva solo significare «la rovina per tante migliaia dei più poveri tra i contadini, la disgregazione delle piccole comunità che erano il loro mondo, e un futuro di mendicità assoluta»[36].

Le condizioni favorevoli in cui la gente un tempo aveva lavorato queste terre perlopiù scomparvero sull'onda d'urto della dissoluzione dei monasteri. Secondo uno storico, «i nuovi proprietari [di queste terre], negozianti, banchieri o nobili squattrinati, non avevano alcun attaccamento al passato rurale e sfruttavano le loro terre con uno spirito meramente commerciale. Furono aumentati gli affitti, la terra arabile convertita a pascolo e larghe aree furono recintate. Migliaia di individui che avevano perso lavori di manovalanza rurale furono gettati sulla strada. Le distinzioni sociali si accentuarono e la povertà aumentò in misura allarmante»[37].

Gli effetti del dissolvimento si fecero sentire anche nelle attività di assistenza e cura dei realmente bisognosi. Fino a relativamente poco tempo fa il consenso storico nei riguardi dell'attività caritatevole compiuta dalla Chiesa cattolica in Inghilterra prendeva per buona una critica protestante di frequente ripetuta: ovvero, che il conforto dei poveri ad opera dei monasteri non era stato né quantitativamente sostanziale né qualitativamente benefico come i suoi difensori cattolici avevano sostenuto. Al contrario, secondo questa linea critica, l'assistenza caritatevole dei monasteri era stata relativamente scarsa e le esigue quantità di opere benefiche compiute erano state distribuite avventatamente e senza distinzione tra i veramente bisognosi, i cronicamente imprevidenti e i semplicemente pigri; pertanto, i monasteri premiavano (e perciò facevano prosperare) la condizione stessa che sostenevano di alleviare.

Gli studiosi moderni stanno iniziando a capovolgere questa grossolana distorsione dei fatti, distorsione che si può far risalire al tardo Settecento e all'inizio dell'Ottocento, quando si affermò il pregiudizio protestante di Gilbert Burnet e della sua *History of the Reformation of the Church of England* ("Storia della riforma della Chiesa d'Inghilterra")[38]. Secondo Paul Slack, un moderno ricercatore, «la dissoluzione, negli anni Trenta e Quaranta del Cinquecento, dei monasteri, delle cappelle funerarie, delle corporazioni religiose e delle confraternite ridusse in modo radicale le fonti disponibili di carità. L'aiuto reale che tutte queste istituzioni avevano offerto ai poveri era senz'altro concentrato geograficamente ma era più sostanziale di quanto sia stato supposto, e la sua distruzione lasciò un vero e proprio vuoto»[39].

---

[34] NEIL S. RUSHTON, "Monastic Charitable Provision in Tudor England: Quantifying and Qualifying Poor Relief in the Early Sixteenth Century", *Continuity and Change*, 16 (2001), p. 34. Ho reso in inglese moderno questa parte della citazione.

[35] WILLIAM COBBETT, *A History of the Protestant Reformation in England and Ireland*, TAN, Rockford (Illinois) 1988 [1986], p. 112.

[36] PHILIP HUGHES, *A Popular History of the Reformation*, Hanover House, Garden City (New York) 1957, p. 205.

[37] HENRI DANIEL-ROPS, *The Protestant Reformation*, traduz. di Audrey Butler, J.M. Dent & Sons, London 1961, p. 475.

[38] N.S. RUSHTON, *op. cit.*, p. 10.

[39] *Ibid.*, p. 11.

Similmente, Neil Rushton fornisce prove sostanziali del fatto che in verità i monasteri furono attenti a prodigare il loro aiuto a coloro che ne avevano realmente bisogno. E quando non lo fecero, spiega Barbara Harvey nel suo studio revisionistico *Living and Dying in England, 1100-1540* ("Vivere e morire in Inghilterra, 1100-1540"), la causa non fu il conservatorismo o il cuore tenero dei monaci, ma piuttosto le limitazioni poste dai donatori alle modalità di spesa dei loro fondi da parte dei monaci. Alcuni donatori assegnavano, tramite testamento, una distribuzione di elemosine; in altre parole, davano al monastero una somma in denaro che doveva essere distribuita in elemosina ai bisognosi. Ma se parte dello scopo di tali donazioni era quello di alleviare la sofferenza dei poveri, queste dovevano altresì raggiungere una gran quantità di persone, al fine di ottenere le preghiere di molti fedeli per il riposo dell'anima del benefattore. Tali donazioni, pertanto, tendevano a incoraggiare una beneficenza indiscriminata. Ma con il tempo i monasteri tesero, invero, a essere più cauti e oculati nell'amministrare le proprie entrate ordinarie[40].

Nei secoli successivi alla morte di Carlo Magno, avvenuta nell'anno 814, gran parte della cura dei poveri, fino ad allora perlopiù competenza della chiesa della parrocchia locale, passò ai monasteri. A dire del re di Francia Luigi IX, i monasteri furono il *patrimonium pauperum*, il patrimonio dei poveri. In effetti, era diventato usuale, sin dal IV secolo, riferirsi ai beni della Chiesa come al *patrimonium pauperum*. Ma i monasteri si distinsero in modo particolare. «In ogni distretto», secondo uno studioso, «tanto su una montagna svettante quanto in una umile valle, sorsero monasteri che formarono i centri della vita religiosa organizzata dell'area circostante. Questi centri tennero scuole, fornirono modelli per l'agricoltura, l'industria, la piscicoltura e la selvicoltura; diedero asilo al viaggiatore e conforto ai poveri; allevarono gli orfani, si presero cura degli ammalati e furono un riparo per tutti coloro che erano afflitti dalla miseria spirituale o corporale. Per secoli i monasteri furono i centri in cui si svolse tutta

[40] BARBARA HARVEY, pp. 22 e 33.

l'attività religiosa, culturale e di carità»[41]. I monasteri distribuivano elemosine quotidianamente a quanti ne avevano bisogno. W.E.H. Lecky ha scritto, a proposito della carità monastica: «Con il passare del tempo, la carità assunse molte forme e ciascun monastero divenne un centro di irradiazione di carità. I monaci ispiravano soggezione ai nobili, proteggevano i poveri, accudivano gli ammalati, davano rifugio ai viaggiatori, riscattavano i prigionieri, esploravano le più remote zone della sofferenza. Durante il periodo più buio del Medioevo i monaci riuscirono a dare un rifugio ai pellegrini tra le terribili nevi alpine»[42]. I benedettini, i cistercensi e i premonstratensi, gli ordini mendicanti e, in seguito, i francescani e i domenicani, si distinsero per la loro premura nelle opere di carità.

I poveri viaggiatori potevano fare affidamento sull'ospitalità monastica, e le cifre in nostro possesso indicano che perfino i viaggiatori abbienti venivano spesso accolti, in conformità con l'insegnamento espresso da san Benedetto nella sua Regola, secondo cui i monaci dovevano ricevere il visitatore come avrebbero ricevuto Cristo. Ma i monaci non si limitavano ad aspettare che i poveri trovassero i monasteri sul loro cammino, bensì andavano a cercare i poveri che vivevano nelle zone vicine al monastero. Per esempio, Lanfranco diede all'elemosiniere (il monaco responsabile delle elemosine) il compito di cercare gli ammalati e i poveri che vivevano vicino al monastero e di elargire loro le elemosine. Sappiamo anche di poveri a cui fu dato alloggio, a volte per tutta la vita, nell'elemosineria del monastero[43].

Oltre ad adempiere l'attività caritatevole in forma organizzata, i monaci davano ai poveri ciò che avanzava nelle loro cucine. Gilberto di Sempringham, i cui avanzi erano piuttosto sostanziosi, li poneva su un vassoio che chiamava «il piatto del Signore Gesù», ben in vista davanti ai suoi monaci, con l'evidente intento di spingerli a emulare la sua generosità. Era poi pratica diffusa, per tradizione, esporre cibo e bevande in commemorazione dei monaci deceduti e distribuirli ai

[41] Georg Ratzinger, citato in J.A. RYAN., *op. cit.*
[42] W.E.H. LECKY, *op. cit.*, p. 89.
[43] B. HARVEY, *op. cit.*, p. 18.

poveri a conclusione del pasto. Questa pratica sarebbe stata osservata per un periodo compreso tra i trenta giorni e un anno intero a seguito della morte di un monaco; in caso di morte di un abate, anche perpetuamente[44].

Nello stesso modo in cui l'attacco sferrato ai monasteri dalla corona inglese indebolì la rete di carità sostenuta sino ad allora da queste istituzioni, così l'attacco sferrato dalla Rivoluzione francese nel Settecento colpì alla radice tante opere buone. Nel novembre 1789, il governo francese rivoluzionario nazionalizzò (cioè confiscò) i beni della Chiesa. L'arcivescovo di Aix en Provence ammonì che tale atto di rapina minacciava il patrimonio educativo e la ricchezza futura del popolo francese. Aveva ragione, naturalmente. Nel 1847, la Francia aveva il 47% in meno di ospedali rispetto all'anno della confisca, e nel 1799 i 50.000 studenti iscritti all'università dieci anni prima erano diminuiti ad appena 12.000[45].

Non lo leggeremo mai nei testi *standard* di storia della civiltà occidentale, eppure è un dato di fatto che la Chiesa Cattolica rivoluzionò la pratica delle opere di carità, sia nello spirito sia nei fatti. I risultati parlano da soli: cura istituzionalizzata di vedove, orfani, poveri e malati e una quantità inaudita e sistematica di opere caritatevoli.

[44] *Ibid.*, p. 13.
[45] M. DAVIES, *op. cit.*, p. 11.

CAPITOLO 10

LA CHIESA E IL DIRITTO OCCIDENTALE

Nella maggior parte dei paesi occidentali, se una persona è riconosciuta colpevole di omicidio e condannata a morte[1] ma perde la capacità di intendere e di volere tra il momento dell'emissione della condanna e quello della sentenza, è tenuta in vita fino a quando non abbia recuperato la capacità di intendere e di volere e solo allora la condanna a morte potrà essere eseguita. La ragione di questa insolita clausola è esclusivamente teologica: solo se la persona è in pieno possesso delle proprie facoltà mentali può rendere una valida confessione, ricevere il perdono per i suoi peccati e sperare di aver salva la propria anima. Casi come questo hanno indotto lo studioso di diritto Harold Berman a osservare che i sistemi legali occidentali moderni «sono un residuo secolare del modo di pensare e degli assunti che nella storia hanno trovato espressione prima nella liturgia e nei rituali e nella dottrina della Chiesa, poi nelle istituzioni e nei concetti e nei valori della legge. Quando non si comprendono queste radici storiche, molte parti della legge appaiono mancanti della benché minima fonte intrinseca di validità»[2].

La ricerca di Harold Berman, soprattutto il suo magistrale *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, ha documentato

[1] In verità, gli Stati Uniti sono l'unico paese occidentale in cui la pena di morte sia ancora legale. Soltanto dodici degli Stati Uniti, più il District of Columbia, hanno dichiarato illegale la pena di morte. Si tratta di: Michigan, Wisconsin, Maine, Minnesota, North Dakota, Hawaii, Alaska, Iowa, West Virginia, Massachusetts, Rhode Island e Vermont. NdT.

[2] Nel testo (p. 188), «*one temporal and the other secular*»: un *lapsus* dell'autore per "*temporal* [o *secular*] and *spiritual*". NdT.

l'influenza della Chiesa sullo sviluppo del diritto occidentale. «I concetti occidentali di diritto», sostiene Berman, «sono nella loro origine, e perciò nella loro natura, intrinsecamente legati ai concetti teologici e liturgici, distintamente occidentali, della espiazione e dei sacramenti»[3].

La nostra storia inizia nei primi secoli di vita della Chiesa. Sulla spinta dell'editto di Milano emanato dall'imperatore Costantino nell'anno 313 (che estendeva la tolleranza al Cristianesimo), il primo millennio vide una frequente fusione dei ruoli della Chiesa e dello Stato, spesso a scapito della prima. Sappiamo che sant'Ambrogio, il grande vescovo di Milano del IV secolo, proclamò: «I palazzi appartengono all'imperatore, le chiese al clero», e Papa Gelasio formulò la famosa dottrina delle "due spade", secondo la quale il mondo era ordinato da due poteri, uno spirituale, l'altro secolare[4]. In pratica, però, la linea di demarcazione tra i due poteri fu spesso confusa e il dominio secolare venne a esercitare sempre più la propria autorità su questioni di natura religiosa.

Nel 325 Costantino indiceva il Concilio di Nicea, primo concilio ecumenico della storia della Chiesa, per affrontare la questione assai spinosa dell'Arianesimo, l'eresia che negava la natura divina di Cristo. I secoli successivi videro un coinvolgimento crescente dei governanti secolari negli affari della Chiesa. I re (e successivamente gli imperatori) dei Franchi assunsero personale del clero e lo istruirono in questioni di dottrina religiosa. Ugualmente avrebbero fatto in seguito i monarchi francesi e quelli inglesi, e con loro altri governanti dell'Europa settentrionale e orientale. Lo stesso Carlo Magno radunò e presiedette un importante concilio della Chiesa, a Francoforte, nel 794. Nell'XI secolo i re-imperatori dei territori tedeschi eleggevano ormai non solo vescovi ma anche papi.

Nei secoli IX e X il problema del controllo laico sulle istituzioni della Chiesa si fece particolarmente acuto. Il collasso dell'autorità centrale nell'Europa occidentale, avvenuto in quei secoli, mentre i monarchi erano stati incapaci di affrontare le ondate delle invasioni vichinghe, magiare e musulmane, diede ai potenti proprietari terrieri nuove opportunità di estendere la propria autorità su chiese, monasteri e perfino vescovati. Così gli abati dei monasteri, i sacerdoti delle parrocchie e perfino i vescovi iniziarono ad essere eletti da laici invece che dalla Chiesa.

Hildebrando (questo il nome con cui era noto il futuro Papa Gregorio VII) apparteneva al partito dei riformatori radicali, che si proponevano non soltanto di persuadere i governanti secolari a eleggere uomini probi, ma, più radicalmente, di escludere del tutto i laici dalla selezione degli uomini della Chiesa. La riforma gregoriana, iniziata vari decenni prima del pontificato dell'uomo da cui avrebbe preso il nome, nacque come tentativo congiunto di migliorare il livello morale del clero insistendo sull'osservanza del celibato clericale e sull'abolizione della simonia (l'acquisto e la vendita di cariche ecclesiastiche). I problemi derivati dagli sforzi volti alla riforma di questi aspetti della vita della Chiesa portarono il partito gregoriano faccia a faccia con il vero problema: il dominio laico della Chiesa. Papa Gregorio aveva scarse probabilità di contenere la decadenza interna alla Chiesa, non possedendo il potere di nominarne i vescovi: un potere che nell'XI secolo era esercitato, invece, da vari monarchi europei. Similmente, fintanto che i laici potevano nominare i sacerdoti delle parrocchie e gli abati dei monasteri, la moltiplicazione di candidati spiritualmente inadeguati a queste cariche sarebbe continuata.

La separazione di Chiesa e Stato

Papa Gregorio fece un passo drammatico quando descrisse il re come un semplice e mero laico, non dotato di più potere religioso di quanto non lo fosse qualsiasi altro laico. In precedenza, perfino i riformatori della Chiesa avevano dato per scontato che mentre l'elezione dei membri della Chiesa da parte dei governanti secolari meno importanti fosse in effetti ingiusta, il re fosse un'eccezione. Il re era considerato una figura sacra avente diritti e doveri religiosi. Alcuni avevano addirittura proposto che la consacrazione del re fosse consi-

---

[3] HAROLD J. BERMAN, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1983, p. 166.

[4] *Ibid.*, p. 195.

derata un sacramento (un rituale che, come il battesimo e la prima comunione, impartiva la grazia santificante di Dio sull'anima di chi la riceveva). Per Gregorio, invece, il re non era che un laico come gli altri, una figura che, non essendo stata "ordinata", non aveva per ciò alcun diritto di intervenire nelle questioni della Chiesa. Per estensione, lo stato su cui il re governava non possedeva alcun potere sulla Chiesa.

La riforma gregoriana chiarì i confini che devono separare Chiesa e Stato affinché la Chiesa possa godere della libertà necessaria a portare avanti la propria missione. Non molto tempo dopo troviamo, stilati dall'una e dall'altra parte separatamente, codici legali nei quali sono stabiliti e resi espliciti i poteri e le responsabilità assunti da ciascuna parte nell'Europa post-gregoriana. In quanto primo corpo di diritto dell'Europa medievale, il diritto canonico (cioè della Chiesa) diventò il modello di vari sistemi legali secolari che cominciavano a emergere.

Prima che il diritto canonico iniziasse a svilupparsi, nei secoli XII e XIII, non esisteva luogo, in Europa, in cui si potesse trovare qualcosa che assomigliasse a un moderno sistema legale. Sin dall'avvento dei regni barbarici nell'Impero Romano d'Occidente, il diritto era stato strettamente legato alla consuetudine e alla parentela e non era stato pensato come un ramo distinto del sapere e dell'analisi, indipendente e in grado di discernere regole generali per mezzo delle quali gli uomini potessero essere soggetti a vincoli. Ancora nell'XI secolo, anche il diritto canonico versava nella stessa condizione. Non era mai stato codificato in modo sistematico e consisteva, invece, in notazioni sparse le cui fonti erano concili ecumenici, penitenziali (libri che assegnavano penitenze per l'espiazione dei peccati), papi, vescovi, la Bibbia, i Padri della Chiesa e simili. Gran parte del diritto della Chiesa, poi, era di natura regionalistica e non era applicabile universalmente a tutta la cristianità nel suo insieme.

Il XII secolo vide cambiare tutto ciò. A sollevare le sorti del diritto canonico fu il trattato del monaco Graziano *Concordanza di canoni discordanti* (noto anche come il *Decretum Gratiani* o semplicemente *Decretum*), composto intorno al 1140. Si tratta di un'opera immensa, sia per dimensioni sia per intenti; una pietra miliare. Secondo Berman, fu «il primo trattato legale esaustivo e sistematico della storia occidentale e forse della storia dell'umanità, se per "esaustivo" si intende il tentativo di abbracciare l'intero – possiamo dire – diritto di un certo sistema politico, e se per "sistematico" si intende lo sforzo esplicito di presentare quel diritto come un *corpus* individuale, nel quale tutte le parti sono intese come agenti l'una con l'altra per formare un intero»[5]. In un mondo in cui la consuetudine, piuttosto che il diritto statutario, dominavano così tanta parte dei domini della Chiesa come dello Stato, Graziano e altri canonisti svilupparono criteri, basati sulla ragione e sulla coscienza, volti a determinare la validità di date consuetudini, e sostennero il concetto di un diritto naturale pre-politico al quale ogni e qualsiasi consuetudine legittima doveva conformarsi. Gli studiosi di diritto canonico mostrarono all'occidente barbarizzato come si poteva prendere una mescolanza di consuetudini, diritto statutario e innumerevoli altre fonti e trarne un ordine legale coerente, dotato di una struttura intrinsecamente consistente, e nel quale le contraddizioni pre-esistenti fossero armonizzate o risolte in altro modo. Tali idee avrebbero portato un frutto importante non solo nell'ambito del diritto canonico, come l'opera stessa di Graziano, ma anche nei sistemi giuridici secolari che sul suo modello sarebbero stati codificati. I pensatori giuridici cattolici «presero una varietà di testi – l'Antico Testamento, il Vangelo, "*il* filosofo" Aristotele, "*il* giurista" Giustiniano, i Padri della Chiesa, sant'Agostino i concili della Chiesa, e attraverso l'uso del metodo scolastico e di una teoria di diritto naturale furono capaci di creare, usando queste fonti eterogenee, ma anche consuetudini vigenti nella società del tempo – in ambito ecclesiastico come pure in ambito secolare –, una scienza giuridica coerente e razionale»[6].

Così, nell'approntare sistemi giuridici moderni per gli emergenti stati dell'Europa occidentale, i giuristi europei del XII secolo poterono attingere al modello del diritto canonico. Ugualmente importante fu il *contenuto* del diritto canonico, il cui campo di studio era così

[5] *Ibid.*, p. 143.

[6] HAROLD J. BERMAN, *The Influence of Christianity Upon the Development of Law*, «Oklahoma Law Review» (Norman, Oklahoma) 12 (febbraio 1959), pp. 86-101.

vasto da poter contribuire allo sviluppo del diritto occidentale in ambiti quali il matrimonio, la proprietà e l'eredità. Berman cita «l'introduzione di procedure processuali razionali al fine di eliminare modi probatori meccanici di stampo magico, basati su ordalie del fuoco e dell'acqua, battaglie di campioni e giuramenti rituali [tutti sistemi che avevano svolto un ruolo centrale nelle consuetudini giuridiche germaniche]; l'insistenza sul consenso come fondamento del matrimonio e della premeditazione come base del crimine, e lo sviluppo dell'equità per proteggere i poveri e gli inermi dai ricchi e dai potenti»[7].

Quando gli studiosi di diritto canonico e i giuristi cattolici delle università medievali si posero l'obiettivo di stabilire sistemi legali per la Chiesa e per lo Stato, si trovarono davanti un dato di fatto deplorevole: ancora nell'XI secolo le popolazioni europee vivevano sotto un regime giuridico barbarico. Gli studiosi del nuovo diritto avevano innanzi a sé una situazione in cui «il diritto prevalente rimaneva la faida, il processo per battaglia e quello per ordalia del fuoco e dell'acqua, e la testimonianza a discarico»[8]. Abbiamo già visto in che cosa consisteva il processo per ordalia: si prendevano individui accusati di crimini e li si sottoponeva a prove che nulla hanno a che vedere con le regole probatorie moderne o anche solo con la logica. Le procedure razionali invocate dal diritto canonico, pertanto, accelerarono la fine di questi metodi primitivi. Il diritto è uno degli importanti ambiti della civiltà occidentale per cui abbiamo un debito profondo con l'antica Roma. Ma laddove non innovò, la Chiesa ripristinò – un contributo spesso altrettanto importante – e il suo diritto, il diritto canonico, con le sue regole probatorie e le sue procedure razionali, si rifece al fior fiore del diritto giuridico romano, in un ambiente in cui l'innocenza e la colpevolezza erano determinate troppo spesso con metodi superstiziosi.

Il diritto canonico del matrimonio richiedeva che un matrimonio valido si basasse sul libero consenso tanto dell'uomo quanto della donna, e che potesse essere considerato nullo se aveva luogo nella costrizione o se una delle parti giungeva al matrimonio indotta in errore circa l'identità o qualche importante qualità dell'altra persona. «Queste», scrive Berman, «furono le fondamenta non solo del diritto moderno in fatto di matrimonio, ma anche di alcuni elementi cruciali del diritto contrattuale moderno, ovvero il concetto di libero arbitrio e i relativi concetti di errore, costrizione e frode»[9]. E implementando questi essenziali principî nell'ambito del diritto i giuristi cattolici furono infine in grado di superare la diffusa pratica del matrimonio tra infanti, che doveva le proprie origini alla consuetudine barbarica[10]. Così la pratica barbarica lasciò il passo al principio cattolico. Attraverso la codificazione e la promulgazione di un *corpus* giuridico sistematico, i benefici principî della credenza cattolica poterono farsi largo nelle pratiche quotidiane dei popoli europei che avevano adottato il Cattolicesimo ma che troppo spesso avevano mancato di trarne tutte le implicazioni. Questi principî rimangono centrali negli ordinamenti giuridici moderni con cui gli occidentali, e in misura sempre crescente i non occidentali, continuano a vivere.

Quando prendiamo in esame le regole attraverso cui il diritto canonico ha cercato di determinare la criminalità di un certo atto, scopriamo principî giuridici che sono diventati *standard* in tutti i sistemi occidentali moderni. Ai canonisti stavano a cuore il principio dell'intenzionalità di un atto, le varie forme dell'intenzionalità e le implicazioni morali delle possibili connessioni casuali. Circa quest'ultimo punto, i canonisti immaginavano casi come questo: qualcuno getta una pietra per spaventare il suo compagno. Tentando di evitare il sasso il compagno finisce su una roccia e si ferisce in modo grave: cerca assistenza medica ma la negligenza di un dottore causa la sua morte. In quale misura il lancio del sasso è stato la causa della morte dell'uomo? Gli studiosi di diritto canonico erano impegnati a dare risposta a domande di questa complessità[11].

Questi stessi studiosi introdussero il principio, ugualmente moderno, che fattori mitiganti potessero esentare qualcuno dalla responsabilità legale. Qualora un individuo non fosse sano di mente, o fosse addormentato, in errore o ebbro, le sue azioni apparentemente criminali po-

[7] HAROLD J. BERMAN, *Faith and Order: The Reconciliation of Law and Religion*, Scholars Press, Atlanta 1993, p. 44.
[8] H.J. BERMAN, *The Influence of Christianity Upon the Development of Law*, *op. cit.*, p. 93.
[9] H.J. BERMAN, *Law and Revolution*, *op. cit.*, p. 228.
[10] H.J. BERMAN, *The Influence of Christianity Upon the Development of Law*, *op. cit.*, p. 93.
[11] H.J. BERMAN, *Law and Revolution*, *op. cit.*, p. 188.

trebbero non dare adito a una responsabilità giuridica. Tuttavia, questi fattori mitiganti potrebbero esentare qualcuno dalla responsabilità solo se per loro effetto l'accusato non poteva rendersi conto di commettere un'azione pericolosa, e solo se egli non si sia propiziata una o più di queste condizioni, come nel caso di chi si ubriachi di proposito[12].

Il diritto romano aveva stabilito una chiara distinzione tra azioni deliberate e azioni accidentali, e in questo modo aveva contribuito a introdurre nel diritto il concetto di intenzionalità dolosa. I canonisti dell'XI e del XII secolo, come gli architetti contemporanei degli emergenti sistemi giuridici degli stati secolari dell'Europa occidentale, attinsero al codice giuridico di recente riscoperto, elaborato durante il regno dell'imperatore Giustiniano nel VI secolo, ma vi apportarono importanti contributi e raffinamenti e li introdussero nelle società europee che non avevano conosciuto alcunché di tali distinzioni nei numerosi secoli in cui era durata la dominazione barbarica.

I sistemi giuridici secolari che abbiamo qui descritto avrebbero portato anche il marchio distintivo della teologia cattolica. Per questa parte della nostra storia dobbiamo prendere in esame l'opera di sant'Anselmo di Canterbury (1033-1109).

Sant'Anselmo appartiene alla prima fase della Scolastica, quel capitolo immensamente significativo e determinante della storia intellettuale occidentale che raggiunse il suo vertice nell'opera di san Tommaso d'Aquino (1225-1274) ma i cui effetti perdurarono fino a tutto il Seicento. Nella breve rassegna della sua prova ontologica dell'esistenza di Dio abbiamo potuto apprezzare la devozione che sant'Anselmo aveva per la ragione. Quella prova, un argomento *a priori* dell'esistenza di Dio, non si affidava in alcun modo alla rivelazione divina e si basava, invece, sul mero potere della ragione.

Ma è all'opera di sant'Anselmo *Cur Deus homo* che dobbiamo adesso volgerci per proseguire la nostra analisi della tradizione giuridica occidentale, dal momento che essa fu profondamente influenzata dalla discussione, divenuta classica, dello scopo dell'incarnazione e della crocifissione di Cristo. Nel suo libro sant'Anselmo intendeva a dimostrare

[12] *Ibid.*, p. 189.

sulla base della ragione umana perché fosse appropriato che Dio si fosse fatto uomo nella persona di Gesù Cristo, e perché la crocifissione di Cristo – invece di qualche altro metodo di redenzione – fosse un ingrediente indispensabile per la redenzione del genere umano dopo la caduta e l'espulsione di Adamo ed Eva dal Paradiso. In particolare, sant'Anselmo desiderava rivolgere la naturale obiezione: perché Dio non avrebbe potuto semplicemente perdonare il genere umano per questa trasgressione originale? perché non avrebbe potuto riaprire i cancelli del Cielo ai discendenti di Adamo per mezzo di una semplice dichiarazione di perdono, un gratuito atto di grazia? perché, in altre parole, fu necessaria la crocifissione[13]?

La risposta di Anselmo fu questa[14]: in origine Dio creò l'uomo affinché egli potesse godere della beatitudine eterna. Ribellandosi e immettendo nel mondo il peccato, in un certo senso l'uomo frustrò l'intenzione di Dio. Affinché le esigenze della giustizia siano soddisfatte, l'uomo deve essere punito per i peccati compiuti contro Dio. Tuttavia, la sua offesa contro Dio, l'unico essere completamente buono, è così grande che nessuna punizione che l'uomo possa soffrire potrebbe offrire a Dio la ricompensa adeguata. Inoltre, qualsiasi punizione l'uomo possa soffrire, dovrebbe essere così severa, che quanto meno dovrebbe patire la perdita della beatitudine eterna. Ma siccome la beatitudine eterna era il piano che Dio aveva in origine per l'uomo, tale punizione minerebbe, di nuovo, gli scopi di Dio.

La ragione per cui Dio non può semplicemente perdonare il peccato dell'uomo nell'assenza di qualche forma di punizione è che, quando si è ribellato a Dio, l'uomo ha disturbato l'ordine morale dell'universo. Quell'ordine morale deve essere ripristinato. L'onore di Dio deve essere riparato e tale riparazione può avvenire solo fintantoché persisterà la rottura dell'ordine morale seguita alla ribellione dell'uomo.

Dal momento che l'uomo deve risarcire Dio ma è incapace di farlo, mentre Dio potrebbe vendicare il proprio onore attraverso un atto gratuito (ma ciò non sarebbe giusto), l'unico modo in cui la riparazione per il peccato originale può avvenire è attraverso la mediazione di un

[13] Cfr. *ibid.*, p. 179.
[14] Si veda, per una sintesi, H.J. BERMAN, *Law and Revolution*, *op. cit.*, pp. 177 e segg.

Dio-Uomo. Così Anselmo fornisce una spiegazione razionale al bisogno della morte espiatrice di Gesù Cristo.

Il diritto penale così come emerse nella civiltà occidentale fu profondamente influenzato dalla dottrina dell'espiazione formulata da sant'Anselmo. L'esposizione poggiava, fondamentalmente, sull'idea che una violazione della legge fosse un'offesa alla giustizia e all'ordine morale stesso, che una tale violazione richiedesse una punizione se l'ordine morale doveva essere ripristinato, e che la punizione dovesse essere appropriata alla natura e alla misura della violazione.

L'espiazione, secondo sant'Anselmo, *doveva* essere compiuta nel modo in cui si era compiuta perché violando la legge di Dio l'uomo aveva disturbato la giustizia stessa, e la giustizia richiedeva che fosse inflitta una punizione affinché l'ordine morale potesse essere giustificato. Con il tempo, divenne consueto pensare non soltanto ad Adamo ed Eva e al peccato originale, ma anche al perpetratore del crimine nel regno temporale. Avendo violato la giustizia in senso astratto, egli doveva essere soggetto a qualche punizione, se l'ordine della giustizia doveva essere ripristinato. Il crimine diventò in ampia misura spersonalizzato, man mano che le azioni criminali venivano ad essere giudicate meno come azioni dirette a persone particolari (le vittime) e più come violazioni del principio astratto di giustizia; l'alterazione dell'ordine morale presente in tale principio astratto di giustizia poteva essere corretta attraverso l'applicazione della punizione[15].

I contratti, è stato detto, devono essere onorati e, qualora non lo fossero, si deve pagare un prezzo per la loro rottura. I torti devono essere riparati da danni equivalenti all'ingiuria. I diritti di proprietà devono essere ripristinati da coloro che li hanno violati. Questi e

[15] Questa linea di pensiero, sebbene a noi familiare, contiene il pericolo potenziale che il diritto penale, nel suo desiderio di vendicare la giustizia in astratto attraverso la punizione retributiva, possa degenerare al punto da diventare interessata *solo* alla retribuzione, e di abbandonare ogni tentativo di una qualunque restituzione. Così oggi abbiamo la situazione perversa in cui un criminale violento invece di compiere almeno qualche tentativo di riparazione nei confronti della sua vittima, o dei suoi eredi, è mantenuto grazie alle tasse pagate dalla vittima e dalla sua famiglia. Così l'insistere sul punto che il criminale ha offeso la *giustizia stessa* e, pertanto, merita una punizione, ha completamente coperto il fatto che il criminale ha in primo luogo offeso *la sua vittima* e che debba una restituzione a chiunque abbia danneggiato.

simili principî diventarono così profondamente radicati nella coscienza – o per meglio dire, nei valori sacri – della società occidentale, che diventò difficile immaginare un ordinamento giuridico fondato su un ordine di principî e valori diverso. Tuttavia culture contemporanee non occidentali hanno ordinamenti giuridici fondati su ordini di principî e valori diversi, proprio come la cultura europea prima dell'XI e del XII secolo. In alcuni ordinamenti giuridici prevalgono i concetti di fato e onore, di vendetta e riconciliazione. In altri dominano i concetti di patto e comunità; in altri ancora, i concetti di deterrenza e riabilitazione[16].

Le origini dei diritti naturali

L'influenza della Chiesa sui sistemi legali e sul pensiero legale del mondo occidentale si estende anche allo sviluppo del concetto di diritti naturali. Gli studiosi hanno a lungo dato per scontato che il concetto dei diritti naturali, pretese morali universali possedute da tutti gli individui, sia emerso in modo più o meno spontaneo durante il Seicento. Grazie all'opera di Brian Tierney, una delle autorità mondiali sul pensiero medievale, non è più possibile sostenere quella tesi. Quando i filosofi del Seicento formularono teorie in merito ai diritti naturali, lavorarono su una tradizione già esistente, che risale ai pensatori cattolici del XII secolo[17]. Il concetto dei diritti è uno degli aspetti più distintivi della civiltà occidentale, e sempre più gli studiosi riconoscono che anche questo concetto ci viene dalla Chiesa. Prima del libro di Tierney, poche persone, e anche pochi studiosi, avrebbero immaginato che le origini del concetto dei diritti naturali risalissero ai commentatori del *Decretum* attivi nel XII secolo, i commentatori del

[16] H.J. BERMAN, *Law and Revolution*, *op. cit.*, pp. 194-95.

[17] B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali.* Si vedano anche ANNABEL S. BRETT, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; CHARLES J. REID JR., *The Canonistic Contribution to the Western Rights Tradition: An Historical Inquiry*, «Boston College Law Review» (Boston) 33 (1991), pp. 37-92; KENNETH PENNINGTON, *The History of Rights in Western Thought*, «Emory Law Journal» (Atlanta) 47 (1998), pp. 237-52.

famoso compendio grazianeo di diritto canonico della Chiesa Cattolica.

Il XII secolo diede prova di un forte interesse per i diritti di alcune istituzioni e di alcune categorie di individui. A partire dalla controversia sull'investitura, sorta nell'XI secolo, re e papi ingaggiarono vivaci dibattiti aventi ad oggetto i propri diritti reciproci, dibattiti che si protrassero fino alla guerra dei *pamphlet* ingaggiata, due secoli dopo, dai sostenitori di Papa Bonifacio VIII e da quelli del re di Francia Filippo il Bello nella loro lotta tra Stato e Chiesa che sarebbe servita da modello a tante altre. I signori e i vassalli dell'Europa feudale esistevano all'interno di una relazione di diritti e doveri. Le piccole e le grandi città che iniziarono a punteggiare il paesaggio europeo di pari passo alla ripresa della vita urbana, nell'XI secolo, affermavano vigorosamente i propri diritti contro altre autorità politiche[18].

Senz'altro in gioco non era l'asserzione di ciò che noi chiameremmo "diritti naturali", dal momento che in ciascun caso si trattava di diritti di gruppi particolari piuttosto che dei diritti che appartengono per natura a tutti gli esseri umani. Ma fu nel contesto di una cultura che di frequente asserì il concetto di diritti, che i canonisti e altri pensatori giuridici del XII secolo iniziarono a ricavare il lessico e l'apparato concettuale che noi associamo alle moderne teorie dei diritti naturali.

Ciò avvenne in questo modo. Le varie fonti citate nei primi capitoli del *Decretum* grazianeo – che facevano ricorso a qualsiasi fonte, dalla Bibbia ai Padri della Chiesa, ai concili della Chiesa (i principali e i meno importanti), alle dichiarazioni papali, e simili – facevano frequente riferimento all'espressione *ius naturale* in modi che a tratti sembravano contraddittori. I commentatori, pertanto, cercavano di dedurre i vari significati che l'espressione potesse avere. Secondo Tierney:

[18] B. TIERNEY, *The Idea of Natural Rights: Origins and Persistence*, «Northwestern University Journal of International Human Rights» (Chicago) 2 (aprile 2004), p. 5.

La cosa importante, per noi, è che nello spiegare i vari possibili significati di *ius naturale*, i giuristi trovavano un nuovo significato che non era affatto presente nei testi antichi. Leggendo i testi antichi con menti formate nella nuova cultura, più personalista e basata sui diritti, essi vi aggiungevano una nuova definizione. A volte definivano il diritto naturale in un senso soggettivo: come un potere, una forza, una abilità, o una facoltà inerente alla persona umana (...); una volta che il vecchio concetto di diritto naturale era stato definito in questo modo soggettivo, l'argomento poteva facilmente portare *alle eque regole di condotta prescritte dal diritto naturale o alle legittime pretese e ai legittimi poteri inerenti a tutti gli individui, che definiamo "naturali"*[19].

I canonisti, sostiene Tierney, «iniziavano a vedere che un concetto adeguato di giustizia naturale doveva comprendere un concetto di diritti individuali»[20].

Presto furono identificati esempi specifici di diritti naturali. Uno fu il diritto di comparire in tribunale per difendersi da un'accusa. I giuristi medievali sostenevano che questo diritto non dovesse essere *garantito* agli individui per statuto governativo, insistendo invece sul fatto che era un *diritto naturale* degli individui, derivante dalla legge morale universale. Il concetto che gli individui possedessero certi poteri soggettivi, o diritti naturali, per il fatto stesso di essere umani, guadagnò sempre più terreno. Nessun governante poteva limitarli. Come ci ricorda lo storico Kenneth Pennington, prima della fine del XII secolo i giuristi europei avevano sviluppato un robusto lessico dei diritti, derivato dal diritto naturale. Durante il periodo compreso tra il 1150 e il 1300, essi stabilirono che i diritti di proprietà, autodifesa, matrimonio, procedura, e persino i rapporti con i non cristiani, erano radicati nel diritto naturale, non in quello positivo. Collocando fermamente questi diritti nella cornice del diritto naturale, i giuristi potevano sostenere, e sostennero, che nessun principe terreno potesse cancellare questi diritti. Il principe non aveva alcuna giurisdizione sui diritti basati sul diritto naturale; di conseguenza questi diritti erano

[19] *Ibid.*, p. 6. Il corsivo è mio.
[20] *Ibid.*

inalienabili»[21]. Tali principî suonano naturali all'orecchio moderno. Invece ci giunsero dai pensatori cattolici medievali, che ancora una volta stabilirono le fondamenta più importanti della civiltà occidentale come noi la conosciamo.

Papa Innocenzo IV considerò la questione se i diritti fondamentali della proprietà e quello della creazione di governi legittimi appartenessero solo ai cristiani, o se non appartenessero a buon diritto a tutti gli uomini. A quel tempo, era diffusa in alcune cerchie un'opinione accesamente pro-papalina, secondo la quale il papa, in quanto rappresentante di Dio sulla terra, era il signore di tutto il mondo, per cui quella legittima autorità e proprietà poteva essere esercitata soltanto da coloro che riconoscevano l'autorità papale. Innocenzo rigettò tale posizione e propose invece che «la proprietà, il possesso e la giurisdizione possono appartenere lecitamente agli infedeli (...) perché queste cose furono fatte non solo per i fedeli ma per ciascuna creatura razionale»[22]. Il testo di Innocenzo IV sarebbe stato citato con grande profitto, in seguito, dai teorici cattolici dei diritti.

Il lessico dei diritti e la filosofia dei diritti continuarono a svilupparsi con il passare del tempo. Particolarmente significativo fu il dibattito sorto all'inizio del Trecento in merito ai francescani, l'ordine di mendicanti fondato all'inizio del Duecento, che rifuggiva dai beni terreni e abbracciava una vita di povertà. Con la morte di san Francesco, avvenuta nel 1226, e l'espansione continua dell'ordine da lui fondato, alcuni furono inclini a moderare l'insistenza tradizionale francescana sulla povertà assoluta, che veniva spesso considerata irragionevole per un ordine così ampio e diffuso. Un'ala estrema dei francescani, nota come "gli spirituali", rifiutò il compromesso, insistendo sul fatto che le loro vite di povertà assoluta erano una fedele replica della vita di Cristo e di quella degli apostoli, e pertanto rappresentavano la più alta e perfetta forma di vita cristiana. Quella che era iniziata come una controversia sul punto se Cristo e gli apostoli fossero veramente rifuggiti da qualsiasi forma di proprietà, prese la

[21] K. PENNINGTON, *The History of Rights in Western Thought*, «Emory Law Journal» (Atlanta) 47 (1998), pp. 237-52.

[22] B. TIERNEY, *The Idea of Natural Rights: Origins and Persistence*, *op. cit.*, p. 7.

forma di un dibattito profondamente proficuo e importante sulla natura della proprietà; un dibattito che sollevò alcune questioni centrali che avrebbero dominato i trattati dei teorici secenteschi dei diritti[23].

Ciò che realmente consolidò la tradizione dei diritti naturali, nel mondo occidentale, fu la scoperta europea dell'America e le questioni che i teologi scolastici spagnoli sollevarono in merito ai diritti degli abitanti di queste nuove terre, un capitolo già esplorato. (Questi teologi citarono spesso le parole di Innocenzo IV che abbiamo ricordato sopra). Nello sviluppare il concetto che gli indigeni americani possedevano diritti naturali che gli europei avevano il dovere di rispettare, i teologi del Cinquecento operarono su una tradizione dialettica molto antica, le cui origini affondavano nell'opera dei canonisti del XII secolo.

Fu pertanto con il diritto canonico della Chiesa che il mondo occidentale vide il primo esempio di sistema giuridico moderno, e fu alla luce di quel modello che si formò la tradizione giuridica occidentale moderna. Similmente, il diritto penale occidentale fu profondamente influenzato non solo dai principî giuridici racchiusi nel diritto canonico, ma anche dalle riflessioni teologiche cattoliche, specialmente dalla dottrina dell'espiazione nel modo in cui fu sviluppata da sant'Anselmo. Infine, lo stesso concetto di diritti naturali, che a lungo si è pensato che fosse emerso pienamente formato dai pensatori liberali del Seicento e del Settecento, deriva di fatto dai canonisti, dai papi, dai professori universitari e dai filosofi cattolici. Più gli studiosi esplorano il diritto occidentale, più emerge l'impronta della Chiesa Cattolica sulla nostra civiltà e più diventa persuasiva la sua pretesa di esserne stata la mente costruttrice.

[23] *Ibid.*, p. 8.

CAPITOLO 11

LA CHIESA E LA MORALITÀ OCCIDENTALE

Non sorprende che gli *standard* di moralità siano stati plasmati in modo decisivo dalla Chiesa Cattolica. Molti dei principî più importanti della tradizione morale occidentale derivano dal concetto distintamente cattolico della sacralità della vita umana. L'esaltazione dell'unicità e del valore di ciascuna persona, derivanti dal concetto di anima immortale, non si trova in alcun luogo o tempo del mondo antico. Invero, i poveri, i deboli e gli ammalati erano trattati con disprezzo dai non cattolici, e spesso perfino abbandonati. Fu questo, come abbiamo visto, quel che rese tanto significativa e inaudita, nel mondo occidentale, l'opera di carità compiuta dai cattolici.

I cattolici esecrarono e infine abolirono la pratica dell'infanticidio, che era stata considerata moralmente accettabile perfino nell'antica Grecia e nell'antica Roma. Platone, per esempio, aveva detto che un uomo povero che fosse anche malato, al punto di non essere più in grado di lavorare, dovesse essere lasciato morire. E Seneca aveva scritto: «Noi affoghiamo i bambini che alla nascita sono fragili e anormali»[1]. I bambini deformi e molte bambine sane (di impaccio, nelle società patriarcali) venivano semplicemente abbandonati. Di conseguenza, la popolazione maschile del mondo romano antico superava quella femminile di circa il 30%[2]. La Chiesa non poté mai accettare tali comportamenti.

Possiamo apprezzare l'impegno profuso dalla Chiesa nel rispetto della sacralità della vita umana nella sua condanna del suicidio, una

[1] A. J. SCHMIDT, *op. cit.*, pp. 128, 153.

[2] VINCENT CARROLL e DAVID SHIFLETT, *Christianity on Trial*, Encounter Books, San Francisco 2001, p. 7.

pratica che ebbe i suoi difensori, nel mondo antico. Aristotele aveva condannato il suicidio, ma altri autori dell'antichità, e specialmente gli stoici, furono favorevoli, ritenendolo un metodo accettabile per sfuggire al dolore fisico o alla frustrazione emotiva. Un certo numero di stoici celebri si tolse la vita. Quale prova migliore del proprio distacco dal mondo, del controllare il momento dell'uscita dalla vita?

Nella *Città di Dio* sant'Agostino liquidò così gli elementi dell'antichità pagana che dipingevano il suicidio come un qualcosa di nobile:

> Tutti quelli che hanno commesso su di sé tale delitto possono essere ammirati forse per la forza d'animo, non certo elogiati per una integra saggezza. Per quanto, ad una analisi razionale più attenta, non è neppur giusto parlare di forza d'animo, poiché ci si uccide per l'incapacità di accettare alcune difficoltà o i peccati degli altri. Chi non riesce a sopportare la presente schiavitù del proprio corpo o la sciocca mentalità della gente, deve essere considerato, piuttosto, uno spirito debole; giustamente, si deve invece considerare di animo più grande chi riesce meglio a sopportare più che a fuggire una vita piena d'affanni e a disprezzare profondamente, alla luce della propria coscienza innocente, il giudizio della gente (...)[3].

L'esempio stesso di Cristo, continuava Agostino, non poteva che impedire tale comportamento. Cristo avrebbe potuto incitare i suoi seguaci a suicidarsi al fine di sfuggire alle punizioni dei loro persecutori; invece non lo fece. «Egli invece», rifletteva Agostino, «non ordinò o suggerì questo modo di lasciare la vita a coloro cui promise che avrebbe preparato un soggiorno eterno; nonostante gli esempi opposti da quelli che non conoscono Dio, è chiaro quindi che ciò non è lecito a chi adora l'unico vero Dio»[4].

In termini simili affrontò la questione del suicidio san Tommaso nel trattato sulla giustizia nella *Summa theologiae*. Due dei tre argomenti principali di san Tommaso contro il suicidio poggiano sulla ragione, autonoma rispetto alla rivelazione divina, ma san Tommaso chiude il

[3] AGOSTINO DI IPPONA, *La città di Dio*, introduzione, traduzione, note e apparati di Luigi Alici, Bompiani, Milano 2001, I, 22, p. 112. Il testo continua: «[della gente], quasi sempre avvolto nella caligine dell'errore»; N.d.T.

[4] *Ibid.*, p. 113.

suo ragionamento ribadendo che il suicidio è un qualcosa di assolutamente proibito, nell'ambito di una visione specificamente cattolica:

> la vita è un certo dono di Dio all'uomo, che rimane in potere di colui il quale «fa morire e fa vivere». Perciò chi priva se stesso della vita pecca contro Dio: come chi uccide uno schiavo pecca contro il suo padrone, e come pecca colui che si arroga il diritto di giudicare una causa che non gli è stata affidata. Infatti a Dio soltanto appartiene il giudizio sulla vita e sulla morte, secondo le parole della Scrittura [*Deuteronomio* 32, 39]: «Sono io che dò la morte e faccio vivere»[5].

Sebbene non sia forse cosa facile da valutare, si potrebbe sostenere che la Chiesa ebbe un particolare successo nell'instillare nei fedeli cattolici un'avversione al suicidio. All'inizio del Novecento uno studioso notò la netta differenza, nelle cifre relative ai suicidi, tra i cantoni cattolici e quelli protestanti della Svizzera, e la percentuale bassissima di suicidi in Irlanda, paese in gran parte cattolico, terra di tanta tragedia e sventura[6].

Similmente, furono la Chiesa e gli insegnamenti di Cristo a contribuire all'abolizione dei combattimenti gladiatorî, in cui esseri umani lottavano l'uno contro l'altro, fino alla morte, come forma di intrattenimento. Un così grave svilimento della vita umana non sarebbe potuto essere più incompatibile con il senso cattolico della dignità e del valore di ciascun individuo. Nel suo *La vita quotidiana a Roma* Jérôme Carcopino afferma senza mezzi termini: «le carneficine dell'arena furono fermate per ordine degli imperatori cristiani». In effetti, erano state soppresse nella parte occidentale dell'impero già prima della fine del IV secolo, e nella parte orientale agli inizi del V.

W.E.H. Lecky ha messo in prospettiva tale sviluppo: «Non vi è praticamente una sola riforma tanto importante, nella storia morale

[5] TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, vol. 3, II-II, questione 64, articolo 5, p. 509.

[6] JAMES J. WALSH, *The World's Debt to the Catholic Church*, The Stratford Co., Boston 1924, p. 227.

dell'umanità, quanto la soppressione degli spettacoli gladiatorî, un'impresa che deve essere attribuita esclusivamente alla Chiesa cristiana»[7].

La Chiesa fu ugualmente critica verso quella che sarebbe in seguito diventata la diffusa pratica del duello. Coloro che approvavano tale pratica sostenevano che in realtà istituzionalizzando la violenza, sviluppando un codice d'onore riguardante il suo corretto uso e alla presenza di testimoni, il duello scoraggiasse la violenza. Il duello era pur sempre preferibile alle faide che si consumavano nel cuore della notte e in ogni caso nel più spericolato disprezzo per la vita umana. Dal momento che solo gli utopisti credevano che la violenza potesse mai essere completamente sradicata, si pensava che fosse meglio incanalarla nel modo socialmente meno nocivo. Questa era la giustificazione del duello.

Eppure l'idea che si potesse fare ricorso a spade e pistole per vendicare il proprio onore era in sé inaccettabile. Non sorprende che la Chiesa applicasse sanzioni contro coloro che praticavano tale arte. Il Concilio di Trento (1545-1563), che si occupò principalmente di questioni di riforma della Chiesa e della chiarificazione della dottrina cattolica sulla scia della Riforma protestante, bandì dalla Chiesa i duellanti, escludendoli dai sacramenti e negando loro il funerale in chiesa. Papa Benedetto XIV confermò queste punizioni alla metà del Settecento, e Papa Pio IX specificò che non solo i duellanti stessi, ma anche i testimoni e i complici incorrevano nelle stesse condanne.

Papa Leone XIII diede ulteriore corso all'opposizione della Chiesa in un tempo in cui le leggi secolari contro il duello erano di norma ignorate, e riassunse così i principî religiosi che nei secoli precedenti avevano informato la condanna cattolica del duello:

> Chiaramente, la legge divina, sia quella nota alla luce della ragione, sia quella rivelata nella Sacra Scrittura, proibisce severamente che chiunque, eccetto che per il bene pubblico, uccida o ferisca un uomo, a meno che non sia costretto a ciò dalla necessità di difendersi. Oltre a ciò, coloro che provocano un combattimento privato o ne accettano se provocati, intendono deliberatamente, e senza che ve ne sia la necessità, uccidere o quanto meno ferire un avversario. Ancora, la legge divina vieta a chiunque di rischiare la vita in maniera temeraria, esponendo se stesso a un pericolo grave e sicuro, quando non vi si sia costretti dal dovere o indotti da un impulso di generosità e carità. Nella natura stessa del duello è evidente una cieca temerità e il disprezzo della vita. Pertanto, non vi può essere alcuna incertezza o alcun dubbio, nella mente di ciascuno, che coloro che ingaggiano una battaglia privata e autonoma si assumono una colpa duplice: la distruzione di un altro individuo e il rischio deliberato della propria vita.

Le ragioni addotte dai duellanti per i loro combattimenti erano, disse il Papa, visibilmente inadeguate: sostanzialmente, si ispiravano a un mero desiderio di vendetta. «Di certo è il desiderio di vendetta che spinge uomini collerici e arroganti a cercare soddisfazione», scrisse Leone. «Dio comanda a tutti gli uomini di amarsi l'un l'altro in amore fraterno e vieta loro di far mai violenza su chiunque, condanna la vendetta come un peccato mortale e si riserva il diritto di fare espiare i peccati. Se gli uomini potessero trattenersi dalla passione e sottomettersi a Dio, abbandonerebbero facilmente la mostruosa consuetudine del duello»[8].

Un altro concetto importante per cui la Chiesa cattolica ha plasmato le concezioni occidentali della moralità è quello della guerra giusta. Senz'altro il mondo dell'antichità classica affrontò la questione in un modo o nell'altro, e Cicerone discusse i pro e i contro della guerra; ma i filosofi antichi si riferirono a guerre particolari, giuste o ingiuste: non eressero una teoria compiuta della guerra giusta. «Né in Platone né in Aristotele», afferma Ernst Fortin, «troviamo cosa alcuna che possa paragonarsi a, per esempio, la famosa questione "Sulla guerra" nella *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino». Così lo sviluppo, nel mondo occidentale, di una specifica tradizione intellettuale, per mezzo della quale la liceità morale delle guerre è posta sotto esame in base a certi principî fissi, è stato opera della Chiesa Cattolica. È ben vero che nella sua valutazione dei conflitti della storia di Roma Cicerone sviluppò qualcosa che assomiglia a una teoria della guerra

[7] Per queste due questioni, si veda A.J. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 63.

[8] LEO XIII, *Pastoralis officii* (181), 2, 4.

giusta. Tuttavia i Padri della Chiesa che da lui ereditarono il concetto, lo ampliarono, trasformandolo in uno strumento di calcolo morale di portata ben più ambiziosa. Fortin aggiunge che «si deve ammettere che il problema della guerra è sempre stato caricato di un'urgenza maggiore, da parte della teologia cristiana, di quanto non lo sia stato per qualsiasi filosofo dell'antichità classica», data, soprattutto, «da forza dell'insegnamento biblico sul punto della sacralità della vita»[9].

La prima trattazione cattolica significativa sulla questione della guerra e dei criteri necessari a far considerare giusta una guerra appare negli scritti di sant'Agostino. Secondo sant'Agostino, una guerra giusta era «giustificata solo dall'ingiustizia di un aggressore, e quella ingiustizia dovrebbe essere una fonte di dolore per qualsiasi uomo buono, perché è un'ingiustizia contro l'essere umano»[10]. Sebbene nella sua concezione della guerra giusta sant'Agostino non comprendesse espressamente l'immunità dei non combattenti – come invece fecero autori successivi che contribuirono a formare la teoria della guerra giusta –, sembra che desse per scontato che ai civili dovesse essere risparmiata la violenza di un esercito belligerante. Così, quando ammoniva contro la motivazione vendicativa e sottolineava il principio che una guerra per essere giusta non potesse scaturire dalla mera passione umana, in sostanza Agostino tentava di instillare nel soldato una certa qual disposizione interna che congiurasse contro l'uso indiscriminato della forza[11].

Anche san Tommaso d'Aquino si occupò della questione, e lo fece con parole memorabili, citando tre condizioni che dovevano darsi perché una guerra potesse ammantarsi della qualifica di giusta:

[9] ERNEST L. FORTIN, "Christianity and the Just War Theory", in *Ernest Fortin: Collected Essays*, vol. 3, *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*, a cura di J. Brian Benestad, Rowan and Littlefield, Lanham (Maryland) 1996.

[10] La traduzione della Bompiani per questo punto è meno sintetica: «È vero, è l'ingiustizia da parte dell'avversario che induce il sapiente a combattere una guerra giusta; comunque è proprio questa ingiustizia che addolora l'uomo, poiché appartiene agli uomini, anche se da essa non nasce nessuna necessità di provocare la guerra» (XIX, 7, p. 955). N.d.T.

[11] JOHN LANGAN, *The Elements of St. Augustine's Just War Theory*, «Journal of Religious Ethics» (Tallahassee, Florida) 12 (primavera 1984), p. 32.

> Perché una guerra sia giusta, sono necessarie tre cose. Prima di tutto, l'autorità del sovrano, dal cui comando la guerra deve essere dichiarata, perché non è affare di un individuo privato, fare la guerra. Secondo, si richiede una giusta causa, cioè che coloro che sono attaccati lo siano perché lo meritano per una colpa da loro commessa. Per questo Agostino dice: «Una guerra giusta è solita esser descritta come una guerra che vendica torti, quando una nazione o uno stato deve essere punito, per aver rifiutato di fare ammenda per i torti inflitti dai suoi sudditi, o di restituire ciò che ha strappato ingiustamente. Terzo, è necessario che i belligeranti abbiano un'intenzione retta, in modo che desiderino far progredire il bene o non far avanzare il male (...). Perché potrebbe avvenire che la guerra sia dichiarata dall'autorità legittima, e per una giusta causa, e che tuttavia sia resa illegittima da una cattiva intenzione. Per questo Agostino dice: «La passione che consiste nel voler infliggere il male, la crudele sete di vendetta, uno spirito bellicoso e implacabile, la febbre della rivolta, la libidine del potere e cose di questo genere, tutte queste cose sono giustamente condannate in guerra»[12].

Questa tradizione continuò a evolvere nei secoli successivi e nell'età moderna, specialmente con l'opera degli scolastici spagnoli del Cinquecento. Padre Francisco de Vitoria, che svolse un ruolo fondamentale nello stabilire i rudimenti di un diritto internazionale, si dedicò anche alla questione della guerra giusta. Nel *De jure belli* delineò tre regole di guerra, come hanno spiegato gli storici cattolici Thomas A. Massaro e Thomas A. Shannon:

> Regola numero uno: supponendo che un principe avesse autorità per fare una guerra, come prima cosa non dovrebbe andar cercando occasioni e cause di guerra, ma dovrebbe, se possibile, vivere in pace con tutti gli uomini, come ci ingiunge di fare San Paolo.
> Regola numero due: quando scoppia, una guerra per giusta causa, deve essere volta non alla rovina della gente alla quale è diretta, ma solo al fine di ottenere i propri diritti e la difesa del proprio paese,

[12] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 40, art. 1. Ho omesso i riferimenti interni. [Letteralmente, «l'uomo (...) "non può credere se non volendo"»: edizione italiana citata, p. 94. La paternità di queste parole è in realtà di Agostino, *In Ioannem Evangelium*, tractatus XXVI, super VI[44], che Tommaso esplicitamente cita. Testo originale: «*credere nonnisi volens*» (vol. 3, p. 1136); corsivo nel testo. NdT.].

cosicché da quella guerra possano derivare, finalmente, la pace e la sicurezza.

Regola numero tre: quando si è conseguita una vittoria, la vittoria dovrebbe essere utilizzata con moderazione e con umiltà cristiana, e il vincitore dovrebbe stimare di essere come un giudice seduto tra due stati, quello che ha subìto il torto e quello che lo ha compiuto, cosicché sarà come giudice, e non come accusatore, che emetterà la sentenza in base alla quale lo stato offeso potrà ottenere soddisfazione, e questo, se possibile, dovrebbe coinvolgere lo stato aggressore nel minor grado possibile di calamità e sfortuna, venendo, così, gli individui aggressori puniti entro limiti legittimi[13].

Padre Francisco Suárez sintetizzò le condizioni per una guerra giusta in termini simili:

> Affinché la guerra sia dichiarata in modo giusto, si devono osservare certe condizioni, che possono riassumersi in tre punti. Primo, deve essere dichiarata da un potere legittimo. Secondo, la sua causa deve essere giusta e retta. Terzo, dovrebbero essere usati metodi giusti, vale a dire l'equità all'inizio della guerra, nella sua prosecuzione, e nella vittoria (...). La ragione della conclusione generale è che sebbene la guerra non sia, in sé, un male, tuttavia, in ragione dei molti mali che si porta dietro, è da annoverarsi tra quelle imprese che sono spesso compiute ingiustamente. E così occorrono molte circostanze per renderla onesta[14].

Il principe di Machiavelli fu un'analisi puramente secolare della politica[15]. L'opinione di Machiavelli sul rapporto intercorrente tra la moralità e lo Stato, che ancora influenza il pensiero politico occidentale, ci aiuta ad apprezzare il significato e l'importanza della teoria della guerra giusta. Nel sistema machiavelliano lo Stato non poteva essere giudicato da niente e da nessuno e non doveva rendere conto del proprio operato ad alcun'altra autorità. Nessun papa, nessun codice morale poteva ergersi a giudice della condotta dello Stato. Questo è uno dei motivi per cui Machiavelli detestava tanto il Cattolicesimo: perché secondo il Cattolicesimo anche gli stati, non soltanto gli individui, erano soggetti a norme etiche. Per Machiavelli la politica diventò, come ha detto uno storico, «un gioco, come quello degli scacchi, in cui l'eliminazione di una pedina, anche se coinvolgeva cinquantamila uomini, non dava più turbamento dell'eliminazione di un pezzo d'avorio dalla scacchiera»[16].

Fu proprio per contrastare quel modo di pensare che si sviluppò la tradizione della guerra giusta, in modo particolare negli scritti degli scolastici del Cinquecento. Secondo la Chiesa Cattolica nessuno, neanche lo Stato, poteva esimersi dal rispettare le esigenze della moralità. Nei secoli successivi, la teoria della guerra giusta si è dimostrata uno strumento indispensabile per una corretta riflessione morale, e i filosofi che oggi lavorano nell'ambito di questa tradizione hanno tratto ispirazione da questi principî per meglio comprendere le sfide del XXI secolo.

Le fonti antiche ci informano che la moralità sessuale aveva toccato un punto di particolare degradazione, al tempo in cui la Chiesa comparve sulla scena della storia. Una promiscuità diffusa, scriveva l'autore di satire Giovenale, aveva fatto sì che i Romani perdessero la dea Castità. Ovidio osservava che le pratiche sessuali ai suoi tempi erano diventate particolarmente perverse, addirittura sadiche. Testimonianze di questo tenore sullo stato della fedeltà coniugale e dell'immoralità sessuale al tempo della nascita di Cristo si possono trovare in Catullo, Marziale e Svetonio. Cesare Augusto tentò di piegare con la legge tanta immoralità, per quanto la legge possa riformare solo di rado un popolo che soggiace alle lusinghe della gratificazione immediata. Nel II secolo, Tacito affermava che una moglie casta era una rarità[17].

La Chiesa insegnò che le relazioni intime dovevano essere limitate a marito e moglie. Perfino Edward Gibbon, che biasimò il Cristianesimo per la caduta dell'Impero romano d'Occidente, fu

[13] THOMAS A. MASSARO e THOMAS A. SHANNON, *Catholic Perspectives on Peace and War*, Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland) 2003, p. 17.
[14] *Ibid.*, p. 18.
[15] Si veda ROLAND H. BAINTON, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, Abingdon Press, New York 1960, pp. 123-26.
[16] *Ibid.*, p. 126.
[17] A. J. SCHMIDT, *op. cit.*, pp. 80-82.

costretto ad ammettere: «La dignità del matrimonio fu ripristinata dai cristiani». Il medico greco Galeno, vissuto nel II secolo, colpito dalla rettitudine del comportamento sessuale cristiano, descrisse i cristiani come «tanto progrediti nell'autodisciplina e (...) nell'intenso desiderio di raggiungere l'eccellenza morale, da non essere inferiori ai veri filosofi»[18].

Secondo la Chiesa l'adulterio non consisteva solo nell'infedeltà della moglie al marito, come era stato tanto spesso sostenuto nel mondo antico, ma era estesa anche a quella del marito verso la moglie. L'influenza della Chiesa in questo ambito fu di grande rilevanza storica, il che spiega come mai Edward Westermack, un valido storico dell'istituzione matrimoniale, abbia riconosciuto all'influenza cristiana l'equiparazione del peccato di adulterio[19].

Questi principî spiegano in parte perché le donne formavano tanta parte della popolazione cristiana dei primi secoli della Chiesa. Le donne cristiane erano così numerose che i Romani solevano liquidare il Cristianesimo come religione per le donne. Parte dell'attrazione che la fede esercitava sulle donne era dovuto al fatto che la Chiesa santificava il matrimonio, elevandolo al livello di un sacramento, e proibiva il divorzio (che non altro significava se non che gli uomini erano liberi di lasciare le proprie mogli senza fornirle del benché minimo bene, per andare a sposare un'altra donna). Grazie al Cattolicesimo, poi, le donne ottennero molta più autonomia. «Le donne trovarono protezione negli insegnamenti della Chiesa», scrive il filosofo Robert Phillips, «ed ebbero la possibilità di formare comunità religiose autonome – cosa inaudita in qualunque cultura del mondo antico (...). Prendiamo il catalogo dei santi: è pieno di donne. In quale luogo del pianeta al di fuori del mondo cattolico le donne poterono dirigere le proprie scuole, i propri conventi, i collegi, gli ospedali e gli orfanotrofi?»[20].

[18] *Ibid.*, p. 84.

[19] *Ibid.*

[20] ROBERT PHILLIPS, *Last Things First*, Roman Catholic Books, Fort Collins (Colorado) 2004, p. 104.

Un aspetto della filosofia greca antica che costituì un ponte verso il pensiero cattolico consiste nell'idea che esista un genere di vita che conviene a uno scimpanzé e un genere di vita che conviene a un essere umano. Dotato di ragione, l'essere umano non è condannato ad agire sulla base del mero istinto: è capace, al contrario, della riflessione morale, una qualità che elude, invece, anche i migliori esemplari del regno animale. Se l'uomo dovesse mancare di esercitare questa facoltà, non vivrebbe all'altezza della propria natura. E se non eserciterà l'attività intellettuale o un serio calcolo morale, nei propri comportamenti, a che cosa varrà, allora, essere un essere umano? Se il principio guida di ciascuno è fare tutto ciò che porta un piacere immediato, in un certo senso non si è diversi da un bruto.

La Chiesa insegna che una vita veramente degna dell'essere umano richiede l'assistenza della grazia divina. Perfino i romani pagani avevano una qualche percezione della degradata condizione dell'uomo: «Che cosa disprezzabile è l'uomo», scriveva Seneca, «se non riesce a ergersi sopra la condizione umana!». La grazia di Dio potrebbe aiutarlo a far ciò. Su questo punto la Chiesa si faceva forte dell'esempio dei santi, che dimostrano che una vita di eroica virtù è possibile, quando gli esseri umani si lasciano sminuire per permettere a Cristo di crescere.

La Chiesa insegna che una vita retta non è semplicemente quella per cui le nostre azioni esterne siano immuni da biasimo. Cristo afferma con energia che non è sufficiente astenersi dall'omicidio o dall'adulterio. Non è solo il corpo a non dover cedere a questi crimini: l'anima deve trattenersi dall'inclinarsi verso di essi. Non solo non dovremmo rubare al nostro prossimo, ma non dovremmo consentirci di indulgere in pensieri invidiosi su ciò che il nostro prossimo possiede. Sebbene ci sia certamente permesso di odiare ciò che è male – il peccato, per esempio, o lo stesso Satana – dobbiamo separarci dalla rabbia e dall'odio, che possono solo corrodere l'anima. Non solo non dobbiamo commettere adulterio, ma non dobbiamo coltivare pensieri impuri, perché ciò trasforma automaticamente un nostro fratello o una nostra sorella in una cosa, un

mero oggetto. Chi desidera condurre una vita nel bene non dovrebbe voler ridurre il proprio prossimo a oggetto.

Si è detto che fare bene qualsiasi cosa è difficile, e che lo è anche vivere come un essere umano piuttosto che come un bruto. Ciò richiede impegno morale e autodisciplina. Sono ben note le parole di Socrate a proposito della conoscenza: la conoscenza, dice Socrate, è la virtù, e conoscere il bene è fare il bene. Aristotele e san Paolo andarono oltre: tutti noi possiamo richiamare alla mente momenti nelle nostre vite in cui sapevamo perfettamente che cos'era il bene ma non lo abbiamo fatto e, viceversa, sapevamo che cos'era il male ma lo abbiamo fatto. Per questo i direttori spirituali cattolici insegnano ai loro allievi a mangiare una carota la prima volta che vorranno un budino[21]: non perché i budini siano un male, ma perché se prendiamo l'abitudine di disciplinare la nostra volontà nei casi in cui non siano in gioco principî morali, saremo meglio preparati nel momento della tentazione, quando saremo di fronte a una scelta tra il bene e il male. E come è vero che quanto più ci abituiamo al peccato tanto più facile diventa peccare, allo stesso modo, come osserva Aristotele, il vivere in modo virtuoso diventa vieppiù facile quanto più ci impegniamo perché ciò avvenga e quanto più diventa una questione di abitudine.

Queste sono alcune delle idee distintive introdotte dalla Chiesa nella civiltà occidentale. Oggi sin troppi giovani hanno udito l'insegnamento della Chiesa sull'intimità solo in termini caricaturali, e data la cultura in cui vivono non possono neanche cominciare a capire perché la Chiesa la propone. Fedele alla missione che ha adempiuto per millenni, tuttavia, la Chiesa rappresenta ancora un'alternativa morale per i giovani immersi in una cultura che senza sosta insegna loro a perseguire la gratificazione immediata. La Chiesa richiama alla memoria i grandi uomini del passato – Carlo Magno, san Tommaso d'Aquino, san Francesco d'Assisi e san Francesco Saverio, per nominarne solo alcuni – e li innalza a modelli di vita. Qual è il messaggio? Essenzialmente questo: puoi aspirare a essere uno di

[21] In inglese americano "*cupcake*" è un piccolo dolce casalingo molto semplice, che si prepara in una tazza. N.d.T.

questi uomini – un costruttore di civiltà, un grande genio, un servitore di Dio e degli uomini o un missionario eroico – o puoi essere un nessuno assorbito solo in te stesso, fissato nella gratificazione dei tuoi appetiti. La nostra società fa tutto ciò che è in suo potere per fare in modo che tu imbocchi la seconda strada. Sii te stesso. Ergiti sopra il gregge, dichiara la tua indipendenza da una cultura che pensa così poco a te, e dichiara di voler vivere non come una bruto ma come un essere umano.

CONCLUSIONE

UN MONDO SENZA DIO

La religione è un aspetto centrale di ogni civiltà. Da duemila anni, il modo in cui l'uomo occidentale pensa a Dio deve moltissimo alla Chiesa Cattolica.

Quattro caratteristiche, in particolare, distinguono la concezione di Dio della Chiesa Cattolica dalle concezioni del divino espresse dalle civiltà del vicino Oriente[1]. Prima di tutto, Dio è uno. I sistemi politeistici, in cui divinità meno che onnipotenti sono custodi di particolari fenomeni della natura o di luoghi fisici, sembrano alieni alla mentalità occidentale, abituata a concepire Dio come un singolo essere sommamente potente su tutti gli aspetti della Sua creazione.

Secondo, Dio è assolutamente sovrano, nel senso che non deriva la Sua esistenza da alcuna entità e non è soggetto ad alcun'altra forza. Né la malattia, né la fame, né la sete né il potere del destino hanno alcun potere su di Lui – almeno uno di questi elementi caratterizzava, invece, i vari dèi del vicino Oriente.

Terzo, Dio è trascendente, è assolutamente oltre la Sua creazione e altro da essa. Non risiede in alcun luogo fisico, né anima alcuna cosa creata, come invece fanno gli dèi della natura nelle concezioni animistiche. Questo attributo rende possibile l'emergere della scienza e la crescita delle leggi regolari della natura, in quanto priva la natura materiale degli attributi divini. Dal momento che i vari oggetti del mondo creato non possiedono volontà proprie,

---

[1] Per questa analisi delle quattro caratteristiche in oggetto devo molto al volume di MARVIN PERRY ET AL., *Western Civilization: Ideas, Politics & Society*, 6ª ediz., Houghton Mifflin, Boston 2000, pp. 39-40.

diventa possibile concepirli come obbedienti a schemi di comportamento regolari.

Infine, Dio è buono. A differenza degli dèi degli antichi Sumeri, che apparivano, nel caso migliore, indifferenti alla felicità umana, o degli dèi dell'antica Grecia, che erano a volte meschini e vendicativi nei confronti degli uomini, il Dio del Cattolicesimo ama il genere umano e vuole il suo bene. Inoltre, sebbene, come gli dèi pagani, Egli si compiaccia di ricevere il sacrificio rituale – ovvero il santo sacrificio della messa – a differenza di molti dèi pagani si compiace di ricevere anche la buona condotta degli esseri umani.

Tutte queste caratteristiche sono evidenti anche nel Dio del Giudaismo dell'Antico Testamento. La concezione cattolica di Dio è distinta anche da quella tradizione, tuttavia, in virtù dell'incarnazione di Gesù Cristo. Con la nascita di Cristo e il Suo soggiorno in questo mondo, apprendiamo che Dio desidera non soltanto che gli esseri umani lo venerino, ma anche la loro amicizia. Il grande scrittore cattolico Robert Hugh Benson è l'autore di un libro intitolato *The Friendship of Christ* ("L'amicizia di Dio") (1912). Nei suoi *Frammenti filosofici* Søren Kierkegaard ha paragonato Dio a un re che voleva conquistare l'amore di una donna comune. Se la avesse avvicinata nella sua qualità di re, lei si sarebbe intimidita troppo per potergli offrire il genere d'amore che si scambia spontaneamente tra eguali, oppure avrebbe potuto essere attratta solo dalle ricchezze e dal potere del re, o, ancora, avrebbe potuto semplicemente temere di non ricambiare il suo desiderio.

Per queste ragioni, il re avvicinò la donna comune in vesti di uomo comune. Solo così poteva suscitare il suo amore sincero e solo così poteva sapere se il suo amore per lui fosse veramente leale. Questo, secondo Kierkegaard, è ciò che fa Dio quando viene al mondo come Gesù Cristo, la seconda persona della santissima Trinità. Cerca il nostro amore non per opprimerci con la Sua maestà e con il timore reverenziale indotto dalla Sua visione beatifica (che non ci spetta in questo mondo, ma solo nell'altro), ma lo fa accettando di interagire con noi al nostro livello e adottando una natura umana, venendo sotto forma di sangue e carne[2]. Si tratta di un'idea straordinaria, nella storia della religione, e tuttavia è a tal punto parte integrante della cultura occidentale, che gli occidentali continuano ad accettarla serenamente.

I concetti introdotti nel mondo dal Cattolicesimo sono così radicati, che molto spesso perfino i movimenti che vi si oppongono sono loro malgrado imbevuti di idee cristiane. Murray Rothbard ha sottolineato in quale misura il Marxismo, ideologia inesorabilmente secolare, si sia impossessato di idee religiose di eresie cristiane del Cinquecento[3]. Gli intellettuali dell'era progressista americana, agli inizi del Novecento, si compiacquero di aver abbandonato la propria fede (ampiamente protestante) e tuttavia un linguaggio tipicamente cristiano continuò a dominare i loro discorsi[4].

Questi elementi non fanno che sottolineare ciò che abbiamo già visto: la Chiesa Cattolica non si è limitata a contribuire alla civiltà occidentale. La Chiesa Cattolica ha *costruito* la civiltà occidentale. La Chiesa si è impossessata del mondo antico, certo, ma lo ha fatto, caratteristicamente, in un modo che ha trasformato, in meglio, la tradizione classica. Si può dire che nell'Alto Medioevo non vi sia stata una sola impresa umana che i monasteri non abbiano contribuito a compiere. La Rivoluzione scientifica si radicò in un'Europa occidentale le cui fondamenta teologiche e filosofiche, cattoliche fin nel midollo, si dimostrarono terreno fertile per lo sviluppo dell'impresa scientifica. L'idea del diritto internazionale emerse dalla tarda Scola-

[2] Kierkegaard era protestante e qui descrive un aspetto di Cristo che i protestanti condividono con i cattolici. È interessante, tuttavia, notare che Kierkegaard criticò molto Lutero e deplorò la soppressione della tradizione monastica. Si veda ALICE VON HILDEBRAND, *Kierkegaard: A critic of Luther*, «The Latin Mass» (Santa Paula, California) (primavera 2004), pp. 10-14.

[3] MURRAY N. ROTHBARD, "Karl Marx as Religious Eschatologist", in *Requiem for Marx*, a cura di Yuri N. Maltsev, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 1993.

[4] MURRAY N. ROTHBARD, "World War I as Fulfillment: Power and the Intellectuals", in *The Costs of War*, a cura di John V. Denson, Transaction, New Brunswick (New Jersey) 1997. Per esempi più recenti di questo fenomeno, si veda PAUL GOTTFRIED, *Multiculturalism and the Politics of Guilt*, University of Missouri Press, Columbia (Missouri) 2002.

stica, così come i concetti essenziali alla nascita dell'economia in quanto disciplina autonoma.

Questi ultimi due contributi nacquero nelle università europee, una creazione del Basso Medioevo, e sotto gli auspici della Chiesa. A differenza dalle accademie dell'antica Grecia, ciascuna delle quali tendeva ad essere dominata da una singola scuola di pensiero, le università dell'Europa medievale furono luoghi di intenso dibattito e scambio intellettuale. Come spiega David Lindberg:

> Si deve dire con forza che nel sistema educativo il maestro medievale aveva una grande libertà. Lo stereotipo del Medioevo rappresenta il professore senza spina dorsale e ossequioso, un seguace servile di Aristotele e dei Padri della Chiesa (come si potesse essere schiavi di entrambi, lo stereotipo non lo spiega), timorosi di allontanarsi di un millimetro dalle pretese delle autorità. Vi erano ampi limiti teologici, naturalmente, ma entro quei limiti il maestro medievale godeva di una grande libertà di pensiero e di espressione. Non vi era quasi nessuna dottrina, filosofica o teologica, che non fosse sottoposta a un esame e a una critica minuti da parte degli studiosi dell'università medievale[5].

L'entusiasmo che gli Scolastici posero nella ricerca della verità, nello studio e nell'impiego di una grande varietà di fonti, e nel fronteggiare obiezioni con precisione e cura, dotò la tradizione intellettuale medievale – e, di conseguenza, le università in cui quella tradizione si sviluppò e maturò – di una vitalità di cui l'Occidente potrebbe a buon diritto andare fiero.

Tutti questi ambiti: il pensiero economico, il diritto internazionale, la scienza, la vita universitaria, le opere di carità, le idee religiose, l'arte, la moralità, sono le fondamenta stesse di una civiltà, e in Occidente ciascuno di essi è nato dal cuore stesso della Chiesa Cattolica.

Paradossalmente, l'importanza che la Chiesa ha avuto per la civiltà occidentale in alcuni casi si è fatta più chiara nel momento del suo declino. Durante l'Illuminismo, la posizione privilegiata della Chiesa e

[5] DAVID C. LINDBERG, *The Beginnings of Western Science*, University of Chicago Press, Chicago 1992, p. 213.

il rispetto tradizionalmente accordatole furono messe in dubbio in modo grave, senza precedenti nella storia del Cattolicesimo. L'Ottocento vide una serie di attacchi al Cattolicesimo, soprattutto con il *Kulturkampf* e l'anticlericalismo dei nazionalisti italiani. Nel 1905 la Francia secolarizzò il proprio sistema scolastico. Sebbene negli Stati Uniti, sul finire dell'Ottocento e agli inizi del Novecento, la Chiesa abbia conosciuto una vera e propria fioritura, gli attacchi che in altri luoghi del mondo occidentale furono perpetrati contro la libertà della Chiesa hanno causato un danno indicibile[6].

Il mondo dell'arte fornisce forse le prove più drammatiche e visibili delle conseguenze dell'eclisse parziale della Chiesa nel mondo moderno. Jude Dougherty, "Dean Emeritus" della Scuola di Filosofia presso l'Università Cattolica d'America di Washington, ha individuato un collegamento tra l'impoverita filosofia metafisica del nostro tempo e il suo debilitante effetto sulle arti. Secondo Dougherty, vi è una connessione «tra l'arte di una civiltà e la sua fede e la sua consapevolezza della trascendenza. Senza un riconoscimento metafisico del trascendente, senza un riconoscimento di un intelletto divino che sia al tempo stesso la fonte dell'ordine della natura e il compimento dell'aspirazione divina, la realtà è costruita in termini puramente materialistici. L'uomo stesso diventa la misura, slegato da un ordine oggettivo. La vita stessa è vuota e priva di scopo. Quella aridità trova la sua espressione nella perversità e nella sterilità dell'arte moderna, dalla Bauhaus al Cubismo al postmodernismo».

L'affermazione di Dougherty è più che plausibile: è assolutamente convincente. Quando le persone sono convinte che la vita non abbia un senso e sia il risultato del puro caso, priva della guida di una forza o di un principio superiore, come ci si può meravigliare quando quel senso di mancanza di significato lo si trova riflesso nella loro arte?

Un senso di mancanza di significato e di confusione era emerso nell'Ottocento. Nella *Gaia scienza* Friedrich Nietzsche scrive: «Final-

[6] Sul successo della Chiesa in America si veda THOMAS E. WOODS JR., *The Church Confronts Modernity: Catholic Intellectuals and the Progressive Era*, Columbia University Press, New York 2004.

mente l'orizzonte giace libero davanti a noi, anche ammettendo che non sia luminoso. Almeno il mare, il nostro mare, giace aperto davanti a noi. Forse non vi è mai stato un mare così aperto[7]». In altre parole, non vi è ordine o significato, nell'universo, a parte ciò che l'uomo stesso, nel più supremo e libero atto della volontà, sceglie di versarvi sopra. Frederick Copleston, il grande storico della filosofia, ha così riassunto il punto di vista di Niezsche: «Il rifiuto dell'idea che il mondo sia stato creato da Dio per uno scopo o che esso sia l'auto-manifestazione dell'Idea assoluta, o dello Spirito assoluto, rende l'uomo libero di dare alla vita il significato che vuole darle. La vita così non ha alcun altro significato».

Nel frattempo, il modernismo in letteratura era impegnato a sfidare, nell'ambito della parola scritta, le fondamenta dell'ordine, consistenti nel produrre un racconto o un romanzo con elementi quali un inizio, uno sviluppo e una fine. I racconti e i romanzi modernisti, al contrario, presentavano trame bizzarre in cui il protagonista era costretto a misurarsi con un universo caotico e irrazionale che era incapace di comprendere. *La Metamorfosi* di Kafka inizia così: «Una mattina Georg Samsa, destandosi da sogni inquieti, si trovò mutato in insetto mostruoso»[8].

Nell'ambito della musica, lo spirito del tempo si manifestava specialmente nell'atonalità di Arnold Schönberg e nei ritmi caotici di Igor Stravinsky, soprattutto nella *Sagra della primavera*, ma anche in altre sue opere successive, come la sinfonia del 1945 in tre movimenti. Non occorre sottolineare la degenerazione dell'architettura, che oggi emerge chiaramente perfino negli edifici che vorrebbero essere chiese cattoliche[9].

---

[7] FREDERICK COPLESTON, *A History of Philosophy*, vol. 7, *Modern Philosophy from the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche*, Doubleday, New York 1994 [1963], p. 419.

[8] FRANZ KAFKA, *La metamorfosi*, traduz. di Giuliano Baioni, testo tedesco a fronte, BUR, Milano 1997, p. 53.

[9] Per l'architettura bella e quella orribile, si vedano rispettivamente MICHAEL S. ROSE, *In Tiers of Glory*, Mesa Folio, Cincinnati (Ohio) 2004, e ID., *Ugly as Sin*, Sophia Institute Press, Manchester (New Hampshire) 2001.

Non è che io voglia dimostrare che tali opere siano completamente senza merito, ma voglio piuttosto suggerire che riflettono un ambiente intellettuale e culturale che contrasta con la fede cattolica in un universo ordinato cui è stato conferito un significato ultimo. A metà Novecento giunse il momento di fare il passo finale, quello fatale: dichiarare, come fecero Jean-Paul Sartre (1905-1980) e la sua scuola di pensiero esistenzialista, che l'universo è assolutamente assurdo e la vita stessa completamente priva di significato. Ma allora come si dovrebbe vivere? Affrontando in modo pur coraggioso la vita, riconoscendo francamente che tutto è privo di significato e che non esistono valori assoluti, e, naturalmente, costruendo i propri valori e vivendoli (tutti riflessi del pensiero nietzscheano, senza dubbio).

Le arti visive non potevano non essere toccate da tale corrente filosofica. L'artista medievale, consapevole che il suo ruolo fosse quello di comunicare qualcosa di più grande di sé, per consuetudine non apponeva il suo nome alla propria opera. Una nuova concezione dell'artista, sorta nel corso del Rinascimento, raggiunse la sua piena maturità durante l'Ottocento nel Romanticismo. Reagendo al freddo scientismo dell'Illuminismo, il Romanticismo esaltava il sentimento, l'emozione e la spontaneità. I sentimenti dell'artista, le sue lotte, le sue emozioni e le sue idiosincrasie trovarono espressione nella sua arte. L'arte stessa, durante il Romanticismo, diventò una forma di auto-espressione. Il punto focale dell'opera artistica si spostò poco a poco verso la rappresentazione della condizione interiore dell'artista. L'invenzione della fotografia, alla fine dell'Ottocento, diede nuovo impulso a questa tendenza, dal momento che rendere possibile l'esatta riproduzione del mondo naturale liberò l'artista dalla necessità di impegnarsi nell'espressione di sé.

Con il passare del tempo questa preoccupazione degenerò nel puro e semplice narcisismo e nel nichilismo dell'arte moderna. Nel 1917 l'artista francese Marcel Duchamp scioccò il mondo dell'arte quando firmò un orinatoio e lo mise in mostra come opera d'arte. Il fatto che nel 2004 un campione di

cinquecento esperti d'arte abbia designato la *Fontana* di Duchamp come l'opera d'arte più influente dell'arte moderna non ha bisogno di commento[10].

Duchamp ha esercitato un'influenza formativa sull'artista londinese di adozione Tracey Emin. *Il mio letto* di Tracey Emin, selezionato per il prestigioso Turner Prize, consisteva in un letto non finito, completo di bottiglie di vodka, preservativi usati e indumenti intimi insanguinati. Esposto alla Tate Gallery di Londra, nel 1999, il letto fu oggetto di un atto vandalico da parte di due uomini nudi che si misero a saltarci sopra e a bere la vodka. Il mondo dell'arte moderna essendo quello che è, tutti i presenti applaudirono, presumendo che l'atto di vandalismo fosse parte della mostra. Tracey Emin oggi è professoressa presso la European Graduate School.

Questi esempi ben rappresentano il distacco dalla Chiesa Cattolica che molti occidentali hanno messo in atto negli ultimi anni. La Chiesa, che invita i suoi figli ad essere generosi nella trasmissione della vita, vede cadere nel vuoto anche il suo messaggio più fondamentale, in Europa occidentale, che non ha neanche abbastanza figli per mantenere costante il numero dei propri abitanti. L'Europa ha voltato le spalle alla fede che pure l'ha costruita, a tal punto che nella propria costituzione l'Unione Europea non ha saputo neanche riconoscere il retaggio cristiano del continente europeo. Molte delle grandi cattedrali che un tempo testimoniarono le convinzioni religiose di un popolo oggi sono diventate musei, curiosità interessanti per un mondo senza fede.

L'amnesia storica che l'Occidente si è imposta non può cancellare il passato né il ruolo centrale svolto dalla Chiesa nel costruire la civiltà occidentale. «Non sono cattolica», ha scritto la filosofa francese Simone Weil, «ma considero l'idea cristiana, che ha le sue radici nel pensiero greco e che nel corso dei secoli ha nutrito tutta la nostra civiltà europea, come un qualcosa a cui non si possa rinunciare senza degradarsi». Una lezione che la civiltà occidentale, sempre più aliena alle sue radici cattoliche, sta imparando nel modo più doloroso.

---

[10] Duchamp's *Urinal Tops Art Survey*, BBC News World Edition, 1 dicembre 2004, http://news.bbc.co.uk/2/hi/entertainment/4059997.stm.

Ringraziamenti

Durante la stesura del mio libro ho ricevuto aiuto prezioso da Michael Foly, Diane Moczar, John Rao e Carol Long, a cui devo un ringraziamento speciale. Ringrazio Anthony Rizzi, Direttore dell'Istituto di Fisica Avanzata e autore dell'importante libro *The Science Before Science: A Guide to Thinking the 21st Century*, per aver rivisto il capitolo 5. Gli eventuali errori di fatto o interpretazione sono, com'è naturale, attribuibili a me solo.

Ringrazio calorosamente Doreen Munna e Marilyn Vantiere della sezione prestiti interbibliotecari del *college* in cui insegno, per aver soddisfatto in modo amabile le mie richieste di titoli vecchi, difficili da reperire o dimenticati.

Tengo a ringraziare in particolare Regnery, con cui è stato un piacere lavorare. Il mio libro ha certamente tratto profitto dai commenti e dai suggerimenti dell'*executive editor* Harry Crocker. La *managing editor* Paula Decker ha rivisto il manoscritto con la sua consueta attenzione ai dettagli.

Ho iniziato a scrivere questo libro prima di essere sollecitato a scrivere *The Politically Incorrect Guide to American History* ("Guida *politically incorrect* alla storia americana"), il mio terzo libro. Per onorare la scadenza di quel progetto ho accantonato questo per qualche tempo, per ritornarvi l'anno scorso. Ho terminato il manoscritto due giorni prima della nascita della nostra seconda bambina, Veronica Lynn. La mia cara moglie, Heather, mi è stata vicina come sempre per tutto il tempo della sua spesso difficile gravidanza. Le sono profondamente grato.

Dedico questo mio libro a Veronica e Regina (nata nel 2003), le nostre due bambine. Spero che rinforzerà ciò che intendiamo insegnare loro: che nella loro fede cattolica possiedono la perla del gran valore, dalla quale non dovranno mai volersi staccare per nulla al mondo. Perché, come disse san Tommaso, sul letto di morte nessuno ha mai rimpianto di essere stato cattolico.

THOMAS E. WOODS JR.

Coram, New York

marzo 2005

GLI STATI UNITI, LA CHIESA CATTOLICA, THOMAS E. WOODS JR.

Appunti per una postfazione

Questo libro di Thomas E. Woods Jr. affronta uno degli aspetti più recenti di una vicenda complessa e affascinante: la storia della Chiesa cattolica e le idee in merito ad essa negli Stati Uniti d'America e tra le nuove generazioni di storici e teologi cattolici[1].

Gli Stati Uniti, da sempre di confessione protestante, si sono sviluppati e sono cresciuti, in qualche modo, dalla dialettica, a volte durissima, scaturita tra i diversi movimenti protestanti: alcuni maggiormente inclini alla tolleranza, come i quaccheri di William Penn, altri chiusi su posizioni rigide, come i puritani del Massachusetts. Alla diversa posizione dottrinale si affianca una diversa distribuzione geografica, e questo evita, nuovamente, ogni volta e quasi sempre, la degenerazione del conflitto. Dalla necessità di una convivenza pacifica tra movimenti protestanti deriva l'apertura ecumenica, non confessionale, ma a-confessionale ed essenzialmente teistica, della Costituzione americana. Nella strada così aperta si inserisce, come un cuneo sempre più acuminato e spesso, il Cattolicesimo, la cui storia ha segnato notevolmente i territori coloniali di formazione

[1] Desidero ringraziare la dott.ssa Laura Orsi (Boston University), traduttrice attenta del volume, con cui ho potuto discutere di molti suoi aspetti. Un grazie sentito anche al dott. Diego Lucci, mio prezioso collaboratore, che è stato altrettanto prodigo di idee e critiche, anche in questo caso. Ringrazio anche Thomas E. Woods Jr., sia per quello che mi ha insegnato con questo libro, sia per ciò che ho appreso nello scambio epistolare elettronico, nonché da altri suoi coraggiosi libri. È un bene – ma spesso nell'Europa di oggi non viene abbastanza apprezzato – imparare dai più giovani, e già lo diceva San Bonaventura.

GLI STATI UNITI, LA CHIESA CATTOLICA, THOMAS E. WOODS JR.

Appunti per una postfazione

Questo libro di Thomas E. Woods Jr. affronta uno degli aspetti più recenti di una vicenda complessa e affascinante: la storia della Chiesa cattolica e le idee in merito ad essa negli Stati Uniti d'America e tra le nuove generazioni di storici e teologi cattolici[1].

Gli Stati Uniti, da sempre di confessione protestante, si sono sviluppati e sono cresciuti, in qualche modo, dalla dialettica, a volte durissima, scaturita tra i diversi movimenti protestanti: alcuni maggiormente inclini alla tolleranza, come i quaccheri di William Penn, altri chiusi su posizioni rigide, come i puritani del Massachusetts. Alla diversa posizione dottrinale si affianca una diversa distribuzione geografica, e questo evita, nuovamente, ogni volta e quasi sempre, la degenerazione del conflitto. Dalla necessità di una convivenza pacifica tra movimenti protestanti deriva l'apertura ecumenica, non confessionale, ma a-confessionale ed essenzialmente teistica, della Costituzione americana. Nella strada così aperta si inserisce, come un cuneo sempre più acuminato e spesso, il Cattolicesimo, la cui storia ha segnato notevolmente i territori coloniali di formazione

---

[1] Desidero ringraziare la dott.ssa Laura Orsi (Boston University), traduttrice attenta del volume, con cui ho potuto discutere di molti suoi aspetti. Un grazie sentito anche al dott. Diego Lucci, mio prezioso collaboratore, che è stato altrettanto prodigo di idee e critiche, anche in questo caso. Ringrazio anche Thomas E. Woods Jr., sia per quello che mi ha insegnato con questo libro, sia per ciò che ho appreso nello scambio epistolare elettronico, nonché da altri suoi coraggiosi libri. È un bene – ma spesso nell'Europa di oggi non viene abbastanza apprezzato – imparare dai più giovani, e già lo diceva San Bonaventura.

culturale spagnola (la California soprattutto), ma che ha influito in maniera esigua nell'ambito delle tredici colonie che diedero vita agli Stati Uniti.

Il Cattolicesimo americano è stato immensamente arricchito, numericamente e ideologicamente, dal grande flusso migratorio ottocentesco proveniente dall'Europa: dall'Italia, dall'Irlanda, dalla Polonia, soprattutto, ma anche da numerose regioni tedesche a prevalenza cattolica, giungevano masse indistinte legate da un solo credo, anche se tale credo non era sufficiente a garantirne la pacifica convivenza.

Tuttavia, nell'Ottocento "laico", l'epoca della grande secolarizzazione, quando religioni civili e nazionali –"tristi parodie" della vera religione – che ogni volta, come ha appena mostrato Michael Burleigh nel suo libro *Earthly Powers* (2005), dovevano adottare forme parareligiose di ideologia per sostenersi e legittimarsi, parodiando l'avversario da cui erano strettamente dipendenti, quella teologia ridotta a nano *in machina* (ma pur sempre *deus*) dentro l'automa che gioca a scacchi e fa vincere ogni partita alle ideologie – anche e soprattutto materialistiche –, di cui parla Walter Benjamin nella prima delle sue *Tesi di filosofia della storia*, quell'ideologia vissuta da milioni di emigranti delle classi più povere, portava con sé una religiosità primigenia, un Cattolicesimo appassionato e viscerale che era qualcosa di molto più profondo rispetto al sentimento di appartenenza nazionale; la nazione, infatti, ovvero lo Stato, li allontanava in grandi masse e offriva loro, in caso contrario, null'altro che fame e morte.

Anche nel sentimento meno sofisticato della fede, e soprattutto della fede cattolica, Dio è universale: la Sua patria è celeste e quindi non legata ad alcun luogo; la vicinanza a Dio non è questione di distanze geografiche: che lo si preghi a Corleone o a Manhattan, a Pittsburgh o a Tagliacozzo non fa differenza. La vicenda del Cattolicesimo tra gli emigranti italiani a cavallo di due secoli, non solo in America Latina, ma anche in Nord America, è oggetto di studio affascinante, ancora pieno di risvolti degni di indagine storica.

Se guardiamo all'America settentrionale del 2006 non possiamo non notare come il numero di cattolici, ormai superiore, anche se di poco, ai cattolici presenti in Italia, sia elevatissimo, e come la Chiesa cattolica d'oltreoceano sia caratterizzata da una vitalità propria, alimentata forse dalla distanza da Roma: distanza che i moderni mezzi di comunicazione sono in grado di farci percepire come nulla, a loro modo, ma che comunque permane.

In Italia la percezione di un rapporto disturbato, teso, ambiguo, come quello tra Stato e Chiesa, in una condizione di convivenza forzata, da veri "separati in casa" a Roma, vizia in qualche modo la relazione individuale e sociale con il Cattolicesimo stesso, il quale, oltretutto, in una condizione formatasi storicamente di monopolio, deve scontrarsi con tutti i problemi connessi a tale situazione, inclusa la disaffezione religiosa. Non è un caso che da più parti i cattolici italiani si mostrino a favore della presenza sempre più massiccia dell'Islam: in questo modo, pungolata da un avversario potente, anche la dottrina cattolica, e l'aderenza alla fede, ne verranno rafforzate. E infatti, per la prima volta nella storia italiana, stiamo assistendo al progredire forte di un temibile concorrente religioso in continua crescita come l'Islam; prima non era mai accaduto. Questa, come ogni situazione di monopoli incrinati o minacciati, potrebbe portare a un rafforzamento notevole dell'adesione non nominale al Cattolicesimo.

Del tutto diversa la situazione americana. Il Cattolicesimo si trova qui in una condizione di aperta concorrenza, soprattutto con il suo "peggior nemico" storico, il Protestantesimo nelle sue varie confessioni e, in questo caso, maggioritario. Ma vi sono anche nutrite rappresentanze di un considerevole numero di altre religioni, soprattutto orientali, incluso il Buddismo (esiste persino un'università buddista), tutte, o quasi, estremamente agguerrite nell'opera di proselitismo. Questa situazione alimenta una vitalità particolare in seno al Cattolicesimo in America. Ma non può essere trascurato il fatto che il sistema accademico americano, dominato dal privato, offre larghi spazi per lo sviluppo di università cattoliche, più o meno "tradizionalistiche". Ecco quindi affermarsi le realtà di atenei

del calibro di Notre Dame, in Indiana, tra i maggiori centri di ricerca al mondo; della Catholic University e della Georgetown di Washington; della Fordham e del Boston College (entrambe gesuite), rispettivamente a New York e a Boston, e perfino "*new entries*" con brillanti prospettive future come la Ave Maria University, in Florida, voluta da Thomas Monaghan – mecenate di origini irlandesi –, prima università cattolica fondata negli ultimi cinquant'anni negli USA nella splendida località di Naples, paradiso marino di bellezza radicalmente diversa e complementare, vorremmo dire, della nostra Napoli, legata a doppio filo con una "*gated community*" dove viene richiesto, alle famiglie che vogliano stabilirvisi, il rispetto della fede cattolica e delle sue pratiche.

Non sono poi da trascurare i *think tank* cattolici, teologi e storici della Chiesa, intellettuali a tutto tondo come George Weigel, grande biografo, tra l'altro, di un grandissimo papa quale Giovanni Paolo II. L'opera di quest'ultimo sul tema dello scontro tra laicismo e religione cattolica, *Il cubo e la cattedrale*, è di prossima pubblicazione anche in Italia, e può essere proficuamente letta in complementarità con il presente volume di Woods che, in qualche modo, diviene asse di sostegno per il testo di Weigel e per le sue tesi sulla prevalenza morale, in prospettiva futura e nell'immediato presente, della posizione religiosa rispetto a quella laica nella costruzione dell'Europa.

Il panorama si presenta quindi estremamente variegato.

Non stupisce dunque che proprio dagli Stati Uniti giunga questa attualissima opera di Thomas E. Woods, storico poco più che trentenne e già autore di diversi volumi tradotti in tutto il mondo: un affresco sul contributo fondamentale della Chiesa cattolica alla civiltà occidentale. Dopo averlo letto, quasi viene voglia di tornare a chiamare "*Christianitas*" l'Europa, come accadeva nel Medioevo, quando il concetto, e il termine, di "Europa" era ancora molto incerto (una faccenda per un'*élite* di cartografi) e come avvenne quando il concetto fu riscoperto e rielaborato dai Romantici, Novalis in testa, nella loro fase "cattolica" che per alcuni, come Friedrich Schlegel, fu preludio alla conversione vera e propria.

Woods propone un'avvincente narrazione che coinvolge ambiti diversi: passa dalla scienza[2] alle opere di carità, dalla filosofia al pensiero politico ed economico, all'arte e all'architettura, dal diritto canonico a quello internazionale, per raccontare quel che in fondo ogni europeo ha sotto gli occhi da sempre, anche se troppo spesso ci è stato insegnato, dalla Rivoluzione francese fino ai contemporanei esaltatori della laicità, a guardare *altrove*, quando in realtà, in tutto questo, il contributo della Chiesa cattolica fu fondamentale. Woods attacca giustamente quell'abominevole, trito mito storiografico, che perdura ormai molto più in Europa che non in America, del Medioevo come l'età dei "secoli bui", ricostruendo infine un pregevole mosaico storico che gira attorno al suo centro: la Croce.

Non si tratta di un'opera specialistica – e dunque gli specialisti avranno buon giuoco nell'attaccarla nei dettagli –, l'intento è bensì quello di dominare materiale di mole gigantesca, attraversando diversi settori disciplinari, a volte in palese contrasto tra loro per metodi e stili linguistici, come ad esempio arte ed economia. Eppure Woods è riuscito in questo intento; gli si potranno rimproverare alcuni particolari – come ad esempio l'aver sottoscritto troppo in fretta la tesi di Jaki sull'inferiorità della scienza, o meglio dell'attitudine verso la scienza, di Islam e numerose altre civiltà, compresa quella babilonese, tesi che contrasta con l'assunto coranico della parità di valore tra "scienza/conoscenza" e "devozione" per il credente – o di non aver tenuto conto di numerosa letteratura secondaria (le opere di William Shea su Galileo, ad esempio), ma il quadro di insieme regge, eccome!

[2] Vorrei qui ricordare colui che considero il mio Maestro, Salvatore Rotta (1926-2001), ordinario di Storia moderna all'Università di Genova e autore di numerose importantissime opere dedicate agli scienziati cattolici nel Seicento e Settecento. Purtroppo *italica non leguntur*, e spesso tali scritti non hanno goduto della diffusione che avrebbero meritato. Una bibliografia completa dei suoi scritti si trova online: http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/rotta_bibliografia.html. In ogni caso, storici della scienza del calibro di Heilbron, qui spesso citato da Woods, conoscevano e citavano l'opera di Salvatore Rotta. Spero che in futuro, almeno in parte, gli scritti di storia della scienza di Salvatore Rotta possano essere tradotti in inglese, al cui fine metto a disposizione la collana "Early Modern Studies" che dirigo presso Peter Lang.

Mirabile questa argomentata apologia della Chiesa Cattolica, in un momento in cui viene sì attaccata, ma finalmente posta anche nella posizione che le compete nella coscienza internazionale, soprattutto se la si pone a confronto con la massa di opere di segno contrario, di attacco radicale alla Chiesa. Nessun'altra istituzione nella storia può essere presa in esame con giudizi morali ed esiti storiografici talmente differenti. Forse perché la Chiesa Cattolica è la più grande istituzione a livello mondiale, e dunque la sua storia è estremamente complessa, diuturna – oltre che la più grande, la Chiesa Cattolica è anche la più longeva istituzione al mondo – e in continua evoluzione.

Se scendesse sulla terra un venusiano, posto che sia interessato alla cosa, e si trovasse in una libreria dove fossero disponibili solo questo libro di Woods, e, poniamo, i virulenti attacchi alla Chiesa di Avro Manhattan, o la ponderosa opera di Karlheinz Deschner, *Storia criminale del Cristianesimo*, ebbene si troverebbe dinanzi a due opposte, inconciliabili visioni sulla Chiesa, e legittimamente potrebbe chiedersi se parlino effettivamente della stessa cosa. Non si può infatti trascurare una lunga tradizione protestante, che nasce con Lutero e che ancora oggi fiorisce, in cui l'attacco alla Chiesa Cattolica è considerato non solo molto onorevole, ma praticamente una necessaria tappa della legittimazione, sia delle confessioni protestanti, sia, soprattutto, degli Stati.

Per comprendere l'opera di Woods – e forse anche capire perché sia stata scritta da un giovane studioso americano – occorre non solo metterla in relazione con il vigore particolare del Cattolicesimo americano, ma anche con il pensiero libertario, ovvero anarco-capitalista, in cui Woods si riconosce. La Chiesa è vista – in questo pensiero che attacca lo Stato e difende la libertà individuale – come una forma di aggregazione libera e liberale. Nella piccola Italia, dove il liberalismo si è associato in maniera distorta, già da inizio Ottocento, con il laicismo e lo statalismo – ovvero, è divenuto una parodia di se stesso – è difficile comprendere la Chiesa come soggetto di libertà, ovvero creatrice e difensora della libertà: proprio questo è ciò tende a dimostrare Woods, sulla scorta della grande tradizione "*libertarian*" americana, in particolare di Murray N. Rothbard, che pure non era particolarmente credente in Dio, ma profondamente credeva, come pochi altri nel Novecento, nell'individuo e nella libertà individuale. Si tratta, tra l'altro, nel caso della Chiesa, di una entità che non obbliga nessuno a farne parte, al contrario degli Stati; non esige nessuna forma di tassazione o di rinuncia alla propria libertà; non sottrae, ma arricchisce; non limita, ma aiuta a crescere; detta norme morali, ma suggerisce il tribunale di Dio come luogo del *redde rationem*, unitamente alla propria coscienza, e non quello degli uomini, che ormai non funziona più; fa comprendere bene quale sia il male e quale il bene; non gode di altre contribuzioni se non di quelle volontarie e per mezzo di esse si sostiene, eppure, assai più di molti Stati, e idealmente in misura maggiore *di tutti* gli Stati, nella sua dimensione globale, prospera.

La storia millenaria della Chiesa ha visto nascere e morire imperi. Se credessimo nella sua totale positività, forse saremmo in mala fede: è un'istituzione ispirata da Dio ma fatta da uomini; e tuttavia, se ci facciamo sottomettere dal "teorema Giordano Bruno" che ha soggiogato così tante generazioni in Italia e non solo – un mito protestante, ma certo non privo di un fondo di verità – rischieremmo di perdere il senso, che non può essere che positivo, di un'istituzione che si sostiene nell'equilibrio delicatissimo, mirabile certo, ma fragile altrettanto, che vede a un polo l'individuo e all'altro Dio. Un equilibrio arrischiato da "incertezza e alea", per citare il filosofo tedesco Peter Wust, ingiustamente obliato ora, ma dal significato immenso, che nessun'altra istituzione ha né potrà mai avere. Forse, per dare un senso all'opera di accaniti nemici della Chiesa come Deschner, e concedere loro quella buona fede che non tutti hanno, occorre vedere come e quando la Chiesa ha agito con logiche allotrie, ovvero con la logica dello Stato, e non necessariamente dello Stato della Chiesa (come verrebbe da pensare immediatamente), perdendo così il senso originario della dottrina e cercando di imitare un'istituzione che è, questa sì – per applicare la categoria celebre proprio di Deschner –, *opus diaboli*.

La Chiesa che così tanta importanza ha avuto nel passato del mondo, altrettanta, e ancor maggiore, ne avrà nell'avvenire, quando gli

Stati tutti, che ancora troppi, a torto, ritengono i pargoletti mostruosi della modernità, torneranno al messaggio di pace e federalismo dei padri fondatori, all'idea della limitazione del governo e della non ingerenza negli affari internazionali, e l'individuo riconquisterà la libertà perduta. Ad essa guarderanno i popoli nella loro sinfonica *attesa*, ancora una volta, come a una roccaforte di libertà.

Paolo Bernardini, Padova, aprile 2006.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINO D'IPPONA, *La città di Dio*, Introduzione, traduzione, note e apparati di Luigi Alici, Bompiani, Milano 2001.

BAINTON, Ronald H., *Christian Attitudes Toward War and Peace*, Abingdon Press, New York 1960.

BALDWIN, John W., *The Scholastic Culture of the Middle Ages, 1000-1300*, D. C. Heath, Lexington (Massachusetts) 1971.

BALUFFI, Gaetano, *Chiesa romana riconosciuta alla sua carità verso il prossimo per la vera chiesa di Gesù Cristo*, dalla tipografia di Pietro Naratovich, Venezia 1859 (ediz. in lingua inglese: Baluffi, Cajetan, *The Charity of the Church*, traduz. di D. Gargan, M. H. Gill and Son, Dublin 1885).

BANGERT, William V., *A History of the Society of Jesus*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1972.

BARZUN, Jacques, *Dall'alba alla decadenza*, Rizzoli, Milano 2000 (ediz. originale: *From Dawn to Decadence*, Harper Collins, New York 2001).

BENESTAD, J. Brian, a cura di, *Ernest Fortin: Collected Essays*, vol. 3, *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*, Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland) 1996.

BERMAN, Harold J., *The Influence of Christianity Upon the Development of Law*, «Oklahoma Law Review» (Norman, Oklahoma) 12 (febbraio 1959), pp. 86-101.

–, *The Interaction of Law and Religion*, Abingdon Press, Nashville 1974.

–, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1983.

–, *Faith and Order: The Reconciliation of Law and Religion*, Scholars Press, Atlanta 1993.

BÖHM-BAWERK, Eugen von, *Karl Marx and the Close of His System*, TF Unwin, London 1898.

BOETTKE, Peter J., *The Elgar Companion to Austrian Economics*, Edward Elgar, Cheltenham (Gran Bretagna) 1994.

BRETT, Annabel S., *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

BROAD, William J., *How the Church Aided 'Heretical' Astronomy*, «New York Times», 19 ottobre 1999.

BRODERICK, James, *The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine, S.J., 1542-1621*, vol. 2, Burns, Oates and Washbourne, London 1928.

BROWN, C., *Old World v. New: Culture Shock in 1492*, «Peninsula» (Harvard: Cambridge, Massachusetts) settembre 1992, p. 11.

BUTTERFIELD, Herbert, *Le origini della scienza moderna*, traduz. di Alberto Izzo, Il Mulino, Bologna 1962 (ediz. originale: *The Origins of Modern Science, 1300-1800*, ediz. rivista e corretta, New York, Free Press, 1957).

CAHILL, Thomas, *Come gli irlandesi salvarono la civiltà*, traduz. a cura di Catherine Mc Gilvray, Roma, Fazi, 1997 (ediz. originale: *How the Irish Saved Civilization*, Doubleday, New York 1995).

CARROLL, Vincent-David SHIFLETT, *Christianity on Trial*, Encounter Books, San Francisco, 2001.

CHAFUEN, Alejandro A., *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*, Lexington, Lanham (Maryland) 2003.

CLARK, Kenneth, *Civiltà*, Firenze, Sansoni, 1972 (ediz. originale: *Civilisation: A Personal View*, HarperPerennial, New York 1969).

COBBAN, A.B., *The Medieval Universities: Their Development and Organization*, Methuen & Co., London 1975.

COBBETT, William, *A History of the Protestant Reformation in England and Ireland*, TAN, Rockford (Illinois) 1988 [1986].

COLLINS, Randall, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

COPLESTON, Frederick, *A History of Philosopy*, vol. 7, *Modern Philosophy from the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche*, Doubleday, New York 1994 [1963].

CROCKER, H.W., *Triumph*, Prima, Roseville (California) 2001.

CROMBIE, A.C., *Medieval and Early Modern Science*, 2 voll., Doubleday, Garden City (New York) 1959.

–, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

CUTLER, Alan, *The Seashell on the Mountaintop*, Dutton, New York 2003.

DALES, Richard C., *The De-Animation of the Heavens in the Middle Ages*, «Journal of the History of Ideas» (Philadelphia) 41 (1980), pp. 531-50.

–, *A Twelfth-Century Concept of the Natural Order*, «Viator» (Los Angeles) 9 (1978), pp. 179-92.

–, *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages*, University Press of America, Washington, D.C. 1980.

DALY, Lowrie J., *The Medieval University, 1200-1400*, Sheed and Ward, New York 1961.

DANIEL-ROPS, Henri, *La Chiesa della cattedrali e delle crociate*, Torino, Marietti, 1954 e 1959 (ediz. inglese: *Cathedral and Crusade*, traduz. di John Warrington, J. M. Dent & Sons, Londra 1957; ediz. originale: *L'Eglise de la cathédrale et de la croisade*, Librarie Arthème Fayard, Parigi 1952).

–, *The Protestant Reformation*, traduz. di A. Butler, J. M. Dent & Sons, London 1961 (ediz. originale: *L'Eglise de la Renaissance et de la Réforme. Une Révolution religieuse: la Réforme protestante*, Librarie Arthème Fayard, Parigi 1955).

–, *La Chiesa del tempo dei barbari*, Torino e Roma, Marietti, 4ª ediz., 1967 [1957] (ediz. in lingua inglese: *The Church in the Dark Ages*, traduz. di A. Butler, London, J.M. Dent & Sons, 1959; ediz. originale: *L'Eglise des temps barbares*, Librarie Arthème Fayard, Paris 1956).

DAVIES, Michael, *For Altar and Throne: The Rising of the Vendée*, Remnant Press, St. Paul (Minnesota) 1997.

DAWSON, Christopher, *Religione e formazione della civiltà occidentale*, Edizioni paoline, Alba 1959 (ediz. originale: *Religion and the Rise of Western Culture*, Image Books, New York 1991 [1950]).

DE ROOVER, Raymond, *The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy*, «Journal of Economic History» (Cambridge) 18 (1958), pp. 418-34.

DE ROOVER, Raymond, *Business, Banking, and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe: Selected Studies of Raymond de Roover*, a cura di Julius Kirshner, University of Chicago Press, Chicago 1974.

DENSON, John V., a cura di, *The Costs of War*, Transaction, New Brunswick (New Jersey) 1997.

DERBYSHIRE, David, *Henry "Stamped Out Industrial Revolution"*, «Telegraph» (UK) 21 giugno 2002.

DIJKSTERHUIS, E.J., *The Mechanization of the World Picture*, traduz. di C. Dikshoorn, Oxford University Press, London 1961 (ediz. originale: *De mechanizering van het wereldbeeld*, J.M. Meulenhoff, Amsterdam 1950).

Duchamp's Urinal Tops Art Survey, BBC New World Edition, I dicembre 2004, http://news.bbc.co.uk/2/hi/entertainment/4059997.stm.

DURANT, Will, *L'epoca della fede*, A. Mondadori, Milano 1957 (ediz. originale: *The Age of Faith*, MJF Books, New York 1950).

DURANT, Will, *Cesare e Cristo*, A. Mondadori, Milano 1957 (ediz. originale: *Caesar and Christ*, MJF Books, New York 1950).

–, *Il Rinascimento*, 2 voll., Araba Fenice, Cuneo 1999 (ediz. originale: *The Renaissance*, New York, MJF Books, 1953).

EDGERTON, Samuel Y., *The Heritage of Giotto's Geometry: Art and Science on the Eve of the Scientific Revolution*, Cornell University Press, Itahca 1991.

FERNANDEZ-SANTAMARIA, J.A., *The State, War and Peace: Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516-1559*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.

FLICK, Alexander Clarence, *The Rise of the Medieval Church*, Burt Franklin, New York 1909.

FORTIN, Ernest L., "Christianity and the Just War Theory", in *Ernest Fortin: Collected Essays*, vol. 3, *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on*

Religion and Politics, a cura di J. Brian Benestad, Rowan and Littlefield, Lanham (Maryland) 1996.

FRANKLIN, James, *The Renaissance Myth*, «Quadrant» (Balmain, Australia) 26 (novembre 1982), pp. 51-60.

FRICK, Alexander Clarence, *The Rise of the Medieval Church*, Burt Franklin, New York 1909.

FRIEDE, Juan-Benjamin KEEN, a cura di, *Bartolome de Las Casas in History: Toward an Understanding of the Man and His Work*, Northern Illinois University Press, DeKalb (Illinois) 1971.

GILLESPIE, Charles C., a cura di, *Dictionary of Scientific Biography*, Charles Scribner's Sons, New York 1970.

GILSON, Etienne, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, Charles Scribner's Sons, New York 1938.

GIMPEL, Jean, *The Medieval Machine: The Industrial Revolution of the Middle Ages*, Holt, Rinehart, and Winston, New York 1976.

GIOVANNI DAMASCENO (JOHANNES DAMASCENUS), *Three Treatises on the Divine Images*, traduz. inglese di A. Louth, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (New York) 2003.

GOLDSTEIN, Thomas, *Dawn of Modern Science: From the Ancient Greeks to the Renaissance*, Da Capo Press, New York 1995 [1980].

GOODELL, Henry H., *The Influence of the Monks in Agriculture*, testo della relazione letta davanti al Massachusetts State Board of Agriculture, 23 agosto 1901 (copia conservata nei Goodell Papers, Università del Massachusetts).

GRANT, Edward, *The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages*, «Viator» (Los Angeles) 10 (1979), pp. 211-44.

–, *Le origini medievali della scienza moderna: il contesto religioso, istituzionale e intellettuale*, Einaudi, Torino 2001 (ediz. originale: *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996).

–, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

GRÉGOIRE, Réginald-Léo MULIN-Raymond OURSEL, *La civiltà dei monasteri*, traduz. di Giuliana Aldi Pampili, Jaka Book, Milano 1985, (ediz. originale: *The Monastic Realm*, Rizzoli, New York 1985).

GRICE-HUTCHINSON, Marjorie, *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*, Clarendon Press, Oxford 1952.

–, *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*, London, George Allen & Unwin, 1978.

HAFFNER, Paul, *Creation and Scientific Creativity*, Christendom Press, Front Royal (Virginia) 1991.

HAMILTON, Bernice, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*, Oxford University Press, London 1963.

HANKE, Lewis, *Bartolomé de Las Casas: An Interpretation of His Life and Writings*, Martinus Nijhoff, The Hague (L'Aja) 1951.

–, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Little, Brown, and Co., Boston 1965 [1949].

–, *All Mankind Is One*, Northern Illinois University Press, De Kalb (Illinois) 1974.

HARVEY, Barbara, *Living and Dying in England, 1100-1540: The Monastic Experience*, Clarendon Press, Oxford 1993.

HASKINS, Charles Homer, *The Rise of Universities*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1957 [1923].

–, *La rinascita del dodicesimo secolo*, traduz. di P. Marziale Bartole, Il Mulino, Bologna 1972 e 1998 (ediz. originale: *The Renaissance of the Twelfth Century*, Meridian, Cleveland, Ohio 1957 [1927]).

HEILBRON, J.L., *Electricity in the 17th and 18th Centuries: A Study of Early Modern Physics*, University of California Press, Berkeley 1979.

–, *Il sole nella chiesa: le grandi chiese come osservatori astronomici*, traduz. di G. Bancheri, Editrice Compositori, Bologna 2005 (ediz. originale: *The Sun in the Church: Cathedrals as Solar Observatories*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1999).

Henry's Big Mistake, «Discover» (New York), febbraio 1999.

HILDEBRAND, Alice von, *Kierkegaard: A critic of Luther*, «The Latin Mass» (Santa Paula, California) (primavera 2004), pp. 10-14.

HILLGARTH, J.N., a cura di, *Christianity and Paganism, 350-750: The Conversion of Western Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1986.

HOWELL, Banjamin F., *An Introduction to Seismological Research: History and Development*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

HUGHES, Philip, *A History of the Church*, vol. 1, ediz. rivista e corretta, Sheed and Ward, London 1948.

–, *A Popular History of the Reformation*, Hanover House, Garden City (New York) 1957.

HÜLSMANN, Jörg Guido, *Nicholas Oresme and the First Monetary Treatise*, 8 maggio 2004, http://www.mises.org/fullstory.aspx?control=1516.

IVERSEN, Erik, *The Myth of Egypt and Its Hieroglyphs*, Gad, Copenhagen 1961.

JAKI, Stanley L., *Science and Creation: From Eternal Cycles to an Oscillating Universe*, Scottish Academy Press, Edinburgh 1986.

–, *Patterns or Principles and Other Essays*, Intercollegiate Studies Institute, Bryn Mawr (Pennsylvania) 1995.

–, *Il salvatore della scienza*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1992 (ediz. originale: *The Savior of Science*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2000).

–, *Myopia about Islam, with an Eye on Chesterbelloc*, «The Chesterton Review» (Willmington, Delaware) 28 (inverno 2002), p. 500.

JOHNSON, Paul, *Art: A New History*, HarperCollins, New York 2003.

KAFKA, Franz, *La metamorfosi*, traduz. di Giuliano Baioni, testo tedesco a fronte, BUR, Milano 1997.

KAUDER, Emile, *A History of Marginal Utility Theory*, Princeton University Press, Princeton 1965.

KLEINER, Fred S.-MAMIYA, Christin J.-TANSEY, Richard G., *Gardner's Art Through the Ages*, 11ª ed., vol. 1, Wadsworth, New York 2001.

KLIBANSKY, Raymond, "The School of Chartres", in *Twelfth Century Europe and the Foundations of Modern Science*, a cura di Marshall Clagett, Gaines Post e Robert Reynolds, University of Wisconsin Press, Madison (Wisconsin) 1961.

KNIGHT, Christopher-LOMAS, Robert, *Second Messiah*, Fair Winds Press, Gloucester (Massachusetts) 2001.

KNOWLES, David, *L'evoluzione del pensiero medievale*, traduz. di Bernardino Loschi, Il Mulino, Bologna 1984 (ediz. originale: *The Evolution of Medieval Thought*, 2ª ediz., Longman, London 1988).

LANGAN, John, *The Elements of St. Augustine's Just War Theory*, «Journal of Religious Ethics» (Tallahassee, Florida) 12 (primavera 1984), pp. 19-38.

LANGFORD, Jerome J., *Galileo, Science and the Church*, Desclee, New York 1966.

LECKY, William E.H., *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, 2 voll., D. Appleton and Company, New York 1870.

LEFF, Gordon, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: An Institutional and Intellectual History*, John Wiley and Sons, New York 1968.

LINDBERG, David C., *On the Applicability of Mathematics to Nature: Roger Bacon and His Predecessors*, «British Journal for the History of Science» (Fleet, Hants, UK) 15 (1982), pp. 3-25.

–, *The Beginnings of Western Science*, University of Chicago Press, Chicago 1992.

LINDBERG, David C.-Ronald L. NUMBERS, a cura di, *Dio e natura: saggi storici sul rapporto tra cristianesimo e scienza*, traduz. e aggiornamento bibliografico a cura di Paolo Lombardi, La Nuova Italia, Scandicci 1994 (ediz. originale: *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, University of California Press, Berkeley 1986).

LUCKHURST, David, *Monastic Watermills*, «Society for the Protection of Ancient Buildings» (Londra) 8, senza data, p. 6.

LYNCH, Joseph H., *The Medieval Church: A Brief History*, Longman, London 1992.

MACDONNELL, Joseph E., *Jesuit Geometers*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1989.

–, *Companions of Jesuits: A Tradition of Collaboration*, Humanities Institute, Fairfield (Connecticut) 1995.

MALTSEV, Yuri N., a cura di, *Requiem for Marx*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 1993.

MASSARO, Thomas A.-Thomas A. SHANNON, *Catholic Perspectives on Peace and War*, Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland) 2003.

MENGER, Karl, *Principi di economia politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001 (ediz. in lingua inglese: *Principles of Economics*, traduz. di James Dingwall-Bert F. Hoselitz, Libertarian Press, Grove City, Pennsylvania 1994; ediz. originale: *Grundsätze der Volkswirthschaftslehre*, W. Braumüller, Wien 1871).

MONTALEMBERT, Charles Forbes, comte de, *I monaci d'Occidente da San Benedetto a San Bernardo*, 10 voll., Tipografia all'Insegna di S. Antonio, Firenze 1864-71 (ediz. inglese: *The Monks of the West from St. Benedict to St. Bernard*, 5 voll., Nimmo, London 1896; ediz. originale: *Les Moines d'Occident depuis Saint Benoit jusqu'à Saint Bernard*, 7 voll., Coffre, Parigi 1868-82).

MORISON, Samuel Eliot, *The Oxford History of the American People*, vol. 1, *Prehistory to 1789*, Meridian, New York 1994 [1965].

NEEDHAM, Joseph, *Science and Civilization in China*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

NEWMAN, John Henry, *Essays and Sketches*, vol. 3, a cura di Charles Frederick Harrold, Longmans, Green and Co., New York 1948.

O'CONNOR, John B., *Monasticism and Civilization*, P. J. Kennedy & Sons, New York 1921.

OLDROYD, David R., *Thinking About the Earth: A History of Ideas in Geology*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1996.

PANOFSKY, Erwin, *Architettura gotica e filosofia scolastica*, traduz. di Antonio Petrella, Liguori Editore, Napoli 1986 (ediz. originale: *Gothic Architecture and Scholasticism*, Meridian Books, New York 1985 [1951]).

PARTINGTON, J.R.A., *A History of Chemistry*, vol. 2, Macmillan, London 1961.

PENNINGTON, Kenneth, *The History of Rights in Western Thought*, «Emory Law Journal» (Atlanta) 47 (1998), pp. 237-52.

PERRY, Marvin, *et al.*, *Western Civilization: Ideas, Politics & Society*, 6ª ediz., Houghton Mifflin, Boston 2000.

PHILLIPS, Robert, *Last Things First*, Roman Catholic Books, Fort Collins (Colorado) 2004.

REISMAN, George, *Capitalism*, Jameson Books, Ottawa (Illinois) 1996.

REID, Charles Jr., *The Canonistic Contribution to the Western Rights Tradition: An Historical Inquiry*, «Boston College Law Review» (Boston) 33 (1991), pp. 37-92.

REYNOLDS, L.D.-N.G. WILSON, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, 3ª ediz., Clarendon Press, Oxford 1991.

RISSE, Guenter B., *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals*, Oxford University Press, New York 1999.

ROSE, Michael S., *Ugly as Sin*, Sophia Institute Press, Manchester (New Hampshire) 2001.

–, *In Tiers of Glory*, Mesa Folio, Cincinnati (Ohio) 2004.

ROTHBARD, Murray N., "New Light on the Prehistory of the Austrian School", in *The Foundations of Modern Austrian Economics*, a cura di Edwin G. Dolan, Sheed & Ward, Kansas City 1976.

–, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. 1, *Economic Thought before Adam Smith*, Edward Elgar, Hants, England 1995.

ROYAL, Robert C., *Columbus on Trial: 1492 v. 1992*, 2ª ediz., Young America's Foundation, Herndon (Virginia) 1993.

RUSHTON, Neil S., *Monastic Charitable Provision in Tudor England: Quantifying and Qualifying Poor Relief in the Early Sixteenth Century*, «Continuity and Change» (Cambridge)16 (2001), pp. 9-44.

RUSSELL, Frederick H., *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

SÁNCHEZ-SORONDO, Marcelo, "Vitoria: The Original Philosopher of Rights", in *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, Kevin Whyte, a cura di, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1997.

SADOWSKY, James A., "Can There Be an Endless Regress of Causes?", in *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, a cura di Brian Davies, Oxford University Press, New York 2000.

SCHMIDT, Alvin J., *Under the Influence: How Christianity Transformed Civilization*, Zondervan, Grand Rapids (Michigan) 2001.

SCHMIDT, C. [Charles Guillaume Adolphe], *The Social Results of Early Christianity*, Sir Isaac Pitman & Sons, London 1907.

SCHNÜRER, Gustav, *Church and Culture in the Middle Ages*, traduz. di George J. Undreiner, St. Anthony Guild Press, Paterson (New Jersey) 1956 (ediz. originale: *Katolische Kirche und Kultur im 18. Jahrhundert*, Ferdinand Schoning, Paderbrin 1941).

SCHUMPETER, Joseph A., *Storia dell'analisi economica*, traduz. di Paolo Sylos-Labini e Luigi Occhionero, Bollati Boringhieri, Torino 1990 (ediz. originale: *A History of Economic Analysis*, New York, Oxford University Press, 1954).

SCOTT, James Brown, *The Spanish Origin of International Law*, School of Foreign Service, Georgetown University, Washington, D.C. 1928.

SCOTT, Robert A., *The Gothic Enterprise*, University of California Press, Berkeley 2003.

SENECA, Lucius Annaeus, *Dell'ira, Della clemenza*, Zanichelli, Bologna 1981.

STARK, Rodney, *For the Glory of God*, Princeton University Press, Princeton 2003.

STUEWER, Roger H., *A Critical Analysis of Newton's Work on Diffraction*, «Isis» (Chicago) 61 (1970), pp. 188-205.

TIERNEY, Brian, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, traduz. di Valeria Ottonelli, Il Mulino, Bologna 2002 (ediz. originale: *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*, William B. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 2001 [1997]).

–, *The Idea of Natural Rights: Origins and Persistence*, «Northwestern University Journal of International Human Rights» (Chicago) 2 (aprile 2004), pp. 2-12.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, Editiones Paulinae, Roma, Alba 1962.

–, *La somma teologica*, traduz. a cura della Redazione delle ESD, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996.

UDÍAS, Agustín, *Searching the Heavens and the Earth: The History of Jesuits Observatories*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht (Paesi Bassi) 2003.

UDÍAS, Agustín-William STAUDER, *Jesuits in Seismology*, «Jesuits in Science Newsletter» 13 (1997).

UHLHORN, Gerhard, *Christian Charity in the Ancient Church*, Charles Scribner's Sons, New York 1883.

WALSH, James J., *The Popes and Science*, Fordham University Press, New York 1911.

–, *The World's Debt to the Catholic Church*, The Stratford Co., Boston 1924.

WATNER, Carl, *"All Mankind Is One": The Libertarian Tradition in Sixteenth Century Spain*, «Journal of Libertarian Studies» (Auburn, Alabama) 8 (estate 1987), pp. 293-309.

WEST, Andrew Fleming, *Alcuin and the Rise of the Christian Schools*, Charles Scribner's Sons, New York 1892.

WHITE, Kevin, a cura di, *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1997.

WHITE, Lynn, Jr., *Eilmer of Malmesbury, an Eleventh-Century Aviator: A Case Study of Technological Innovation, Its Context and Tradition*, «Technology and Culture» (Baltimora) 2 (1961), pp. 97-111.

WHYTE, Lancelot Law, a cura di, *Roger Joseph Boscovich, S.J., F.R.S., 1711-1787*, Fordham University Press, New York 1961.

WILSON, Christopher, *The Gothic Cathedral: The Architecture of the Great Church, 1130-1530*, Thames and Hudson, London 1990.

WOLF, A., *A History of Science, Technology, and Philosophy in the 16th and 17th Centuries*, George Allen & Unwin, London 1938.

WOLFF, Philippe, *The Awakening of Europe*, Penguin Books, New York 1968.

WOODS, Thomas E. Jr., *The Church and the Market: A Catholic Defense of the Free Economy*, Lexington Books, Lanham (Maryland) 2005.

WRIGHT, Jonathan, *I gesuiti: storia, mito e missione*, traduz. di Maria Fausta Marino e Angela De Simio, Newton & Compton, Roma 2005 (ediz. originale: *The Jesuits: Missions, Myths and Histories*, HarperCollins, London 2004).

INDICE

In questo momento storico, in cui nel preambolo alla costituzione europea ci si rifiuta di fare menzione delle radici cristiane, e in cui in ogni disciplina i cultori cercano di far dimenticare i legami con la tradizione cristiana, Woods ci ricorda che la civiltà occidentale deve alla Chiesa Cattolica molto più di quanto la società percepisca. La sua avvincente narrazione coinvolge ambiti diversi: dalla scienza alle opere di carità, dalla filosofia al pensiero politico ed economico, dal diritto canonico a quello internazionale, per raccontare quel che in fondo ogni europeo ha sotto gli occhi da sempre, anche se troppo spesso ci è stato insegnato a guardare altrove. Si tratta di una realtà difficile da accettare in un contesto come il nostro, ma aiuta a comprendere e a rivalutare quelle radici cristiane – tra cui il principio di dignità dell'essere umano e l'uguaglianza tra gli uomini, e quindi lo stesso concetto di democrazia su cui poggiano i sistemi politici occidentali – di cui, a causa del processo di secolarizzazione in corso, si è persa la memoria, ma la cui conoscenza non dovrebbe prescindere dal nostro essere europei.

ISBN: 978-88-8272-3040
9 788882 723040

€ 18,50